ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ZEHNTER BAND

ZWEITES HEFT

MIT 1 TAFEL

AUSGEGEBEN AM 12. MÄRZ 1907



1907

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Albrecht Dieterich**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 7 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt **16 Mark**; mit der „Zeitschriftenschau" der Hessischen Blätter für Volkskunde **20 Mark**. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will in seiner Neugestaltung zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung**, die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf zwei Jahrgänge wiederkehren Berichte aus dem Gebiete der semitischen (C. Bezold mit Th. Nöldeke, Fr. Schwally, C. H. Becker), ägyptischen (A. Wiedemann), indischen (H. Oldenberg), klassischen (A. Dieterich, A. v. Domaszewski, A. Furtwängler, G. Karo), germanischen Philologie (F. Kauffmann) und der Ethnologie (K. Th. Preuß). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über keltisch-germanische Religion (M. Siebourg), über slawische Volksreligion (Javorsky), über russische Volksreligion (L. Deubner). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen und Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Auf Wunsch wird den Abonnenten des Archivs die **Zeitschriftenschau** der Hessischen Blätter für Volkskunde (Verlag von B. G. Teubner) zum Preise von 4 Mark jährlich geliefert. Dort werden regelmäßig alle Beiträge zur Volkskunde aus Zeitschriften möglichst vollständig mit kurzer Inhaltsangabe aufgeführt und am Schluß des Jahrgangs ein sachliches Generalregister beigefügt. Der Preis für Archiv mit Zeitschriftenschau beträgt jährlich 20 Mark.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Albrecht Dieterich in Heidelberg erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3 erbeten.

I Abhandlungen

Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt

Von **H. Holtzmann** in Baden-Baden

[Schluß]

III

Jetzt erst, nachdem die Schranken des Marcusberichtes anerkannt und der danach zu bemessende geschichtliche Quellenwert desselben als ein auf alle Fälle nur mannigfach bedingter festgestellt ist, kann die Frage nach dem Maß des positiven Wertes gestellt werden, der sich etwa gegen die negativen Ergebnisse abgrenzen läßt und einen von den aufgeführten Beschränkungen unberührten Gewinn verspricht. Wir knüpfen an das zuletzt bezüglich des Paulinismus im Marcus Bemerkte an. Bekanntlich hat es Pauliner von strenger Observanz vor Marcion überhaupt nicht gegeben. Speziell ist ein Interesse an den irdischen Geschicken Jesu etwas ganz Fernliegendes für den, der sich Röm. 1, 3. 4; 2. Kor. 5, 16 zur einfachen Indifferenz gegenüber dem Erdenleben Jesu bekennt. Schon insofern ist Marcus kein eigentlicher Pauliner. Im deutlichst sprechenden Unterschied von Paulus, den die Gewißheit von der Unabhängigkeit seines Evangeliums von allen menschlichen, namentlich auch jerusalemischen Autoritäten Gal. 1, 16—20. 2, 6 aller derartigen Sorge enthebt, steht der Marcusbericht sprachlich wie sachlich der aramäischen Überlieferung der Urgemeinde noch so nahe[1], daß man schon darum geneigt sein wird, den Petruserinnerungen mit der altkirchlichen Tradition irgendwelchen Einfluß auf die Darstellung einzuräumen und

[1] Wellhausen *Einleitung* S. 87. Harnack S. 116.

speziell einen solchen Zusammenhang zur Erklärung der Anschaulichkeit anzunehmen, welche gleich 1, 21—39 die Erzählung von den ersten Tagen in Kapernaum auszeichnet. So deutlich wie dieser Anfangstermin heben sich erst wieder seit 11, 1 die letzten Tage der Laufbahn Jesu schon durch die Ausführlichkeit der Berichterstattung von der sonstigen, um chronologische Fixierung des Details wenig besorgten Manier des Evangelisten ab.[1] Diesen beiden Punkten gilt es zunächst näher zu treten.

Gleich auf jener Anfangsstation der öffentlichen Laufbahn Jesu läßt sich die Richtigkeit des von allen Vertretern der Marcushypothese, seit Lachmann[2] bis auf Wrede[3], in den Vordergrund der Beweisführung gestellten Satzes dartun, daß die Priorität des Marcustextes vor allem schon aus der Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte, der sog. „Akoluthie", hervorgehe. Nachdem sich ihm das Brüderpaar Simon (Petrus) und Andreas angeschlossen (der Hergang dabei ist 1, 16. 17 noch ganz summarisch erzählt), schlägt Jesus selbst seinen Wohnsitz nicht etwa in seiner Geburtsstätte Nazaret auf, sondern in Kapernaum[4]; nämlich in dem Hause, darin uns

---

[1] So auch O. Schmiedel[2] S. 41 f. H. v. Soden *Literaturgeschichte* S. 73 f. Heinrici *Das Urchristentum* 1902, S. 20: „Aus Marcus, der am treuesten die ersten überwältigenden Eindrücke von Jesu Auftreten wohl nach der Missionspredigt des Petrus wiedergibt, läßt sich das Bild eines und des anderen Tages nach seiner Ausfüllung und eine Übersicht über einzelne Wanderungen gewinnen. Sicher ist die Erinnerung an die Zeitfolge der Ereignisse in der Leidenswoche."

[2] *De ordine narrationum in evangeliis synopticis: Theologische Studien und Kritiken* 1835, S. 570 f. Wellhausen *Einleitung* S. 43 verweist mit Recht auf die Epoche des Jahres 1835 für die Evangelienkritik (Strauß). [3] *Messiasgeheimnis* S. 148 f.

[4] Daraus, daß der sinaitische Syrer die Worte Marcus 1, 21 *καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ*, vielleicht im Anschlusse an Tatian (so E. Nestle *Theologische Literaturzeitung* 1906 S. 40), weggelassen hat, zieht Merx II, 2, S. 15 f. 28 f. eine ganze Reihe von Schlüssen, die den oben nachgewiesenen Zusammenhang allerdings aufheben würden, aber auf der Voraussetzung beruhen, daß die ursprünglich ohne Ortsangabe in Marcus aufgenommene Erzählung nach Lucas 4, 16 arrangiert sei.

sofort die Schwiegermutter des Petrus als waltende Hausfrau begegnet (1, 31). Gleich am nächstfolgenden Sabbat (1, 21 εὐθὺς τοῖς σάββασιν, wie 15, 1 εὐθὺς πρωΐ gleich in der Frühe des folgenden Tages)[1] tritt er als Lehrer in der Synagoge auf, wo zwar seine Rede durch den Aufschrei eines Besessenen unterbrochen, dieser aber sofort, der Überlegenheit des ihm sieghaft entgegentretenden Redners weichend, zur Ruhe gebracht wird. Daher der seit diesem Antrittstag datierende, anwachsende Ruf des Wundermächtigen in Wort und Tat (1, 22. 27. 28). Kaum ist der Sabbat vorüber (1, 32), so ist das Haus des so unvermutet entdeckten Propheten von Hilfesuchenden und Wunderbegierigen aller Art belagert, und Jesus, in dem eben erst ein Bewußtsein um seine persönliche Macht über gebundene und gestörte Seelenzustände erwacht ist, kann sich den an ihn herantretenden Ansprüchen schon nicht mehr entziehen (1, 32). Aber dem ursprünglichen Sinn der Mission, mit welcher er sich als Lehrer, gleichsam als „Säemann" betraut weiß, entsprach eine solche Rolle, in die er sich hineingedrängt sah, wenig. Erbebend vor den Zumutungen, welche die von der Wundersucht lebende Menge an ihre Führer und Helden stellt, verläßt er mitternächtlicherweile das Haus seines Jüngers und flieht in die Einsamkeit, um sich zu sammeln und zu beten (1, 35). Petrus aber wird das morgens gewahr, „verfolgt" und findet ihn (1, 36. 37); er aber will zunächst wenigstens nicht mehr nach Kapernaum zurückkehren, wo er der gespannten Erwartung der Ortseinwohnerschaft begegnet wäre (1, 37. 38).[2]

---

[1] Damit erledigen sich die Bedenken bei Wellhausen S. 46 f. und Joh. Weiß *Das älteste Evangelium,* S. 137.

[2] Joh. Weiß I², S. 43: „Diese kleine Geschichtenreihe spiegelt noch deutlich den ungeheuern Eindruck wider, den das erste Auftreten Jesu in Kapernaum machte, wie seine machtvolle Rede, sein kraftvoll selbstgewisses Handeln, seine unermüdliche Hilfsbereitschaft und dann wieder ein rätselhaft abwehrendes Wesen Staunen, Furcht, Vertrauen und allerlei Fragen hervorrief."

Es ist nichts damit gesagt, wenn man findet, originell sei bei Marcus doch nur die Meldung von einer nächtlichen Flucht. Originell ist vielmehr der geschlossene Zusammenhang von 1, 21—39, davon freilich bei Matthäus und Lucas wenig mehr übriggeblieben ist. Jener hat daraus lediglich die Heilungen beibehalten 8, 14—17, die er aber als eines unter den zehn Beispielen, die sein Wunderkapitel (8, 2—9, 34) ausfüllen, so gänzlich aus dem nachgewiesenen Zusammenhang löst, daß man jetzt, da von einem Sabbat vorher nichts zu lesen ist, nicht mehr versteht, warum die Kranken 8, 16 bis zum Abend warten müssen, um nach der Wohnung Jesu gebracht werden zu können. Wohl aber erkennt man den späteren, verallgemeinernden und vergröbernden Berichterstatter daran, daß statt der „vielen", die Marcus 1, 32. 34 aus der Zahl „aller" Kranken geheilt werden, jetzt zwar „viele" hingebracht, aber „alle" gesund werden. Der andere Seitengänger hat zwar die in Rede stehenden Stücke in ihrer natürlichen Verbindung belassen; da er aber einerseits die seinem heidenfreundlichen Programm entsprechende Szene in Nazaret 4, 16—30 vorangehen, anderseits die Berufung des Petrus und der übrigen drei Jünger 5, 1—11 erst nachfolgen läßt, versteht man nicht mehr die Meinung des aus Marcus 1, 31 stammenden Plurals 4, 39 „sie dienete ihnen", und wird derselbe Plural auch 4, 42 undeutlich. Gleich an diesem ersten Beispiel erhellt somit ebensowohl die schriftstellerische Priorität wie die sachliche Überlegenheit des Marcusberichtes, wie er an dieser Stelle doch wohl den Niederschlag persönlicher Erinnerung darstellt, die sich an das Haus des Petrus und seine Umgebung knüpft und dem „großen Tag in Kapernaum" gilt.[1]

Daß das gleiche wie vom Anfang auch vom Ausgang des Marcusberichtes, also von den jerusalemischen Tagen, gilt, ist oft schon gezeigt worden und im allgemeinen auch anerkannt.

[1] K. Lincke *Jesus in Kapernaum. Ein Versuch zur Erklärung des Marcus-Evangeliums* 1904, S. 20. 42.

Als Ereignisse, die in beschleunigtem Verlauf die Entscheidung bringen, erscheinen ein von messianischem Jubel umtoster Einzug, tags darauf im gehobenen Selbstgefühl die Reinigung des Heiligtums[1], die dadurch veranlaßte Stellungnahme der in ihrem Machtbezirk bedrohten sadduzäischen Hierarchen, die am folgenden Tage die Frage nach der Befugnis und Vollmacht zu solchem Handeln stellen. Dies die Einleitung zu einem mehrtägigen Redekampf, in dem bald die Pharisäer, bald die Sadduzäer ihr Glück versuchen; den Höhepunkt bildet eine heftige Rede des aus der Defensive in die Offensive übergehenden Reformators[2], und wenige Tage darauf folgen Ver-

[1] Merx II, 2, S. 387 allein leugnet die Geschichtlichkeit der Tempelreinigung, und zwar, weil dieselbe „unter den Begriff eines Straßenkrawalls fiele". Anstoß überhaupt hatten daran viele genommen seit Keim *Geschichte Jesu von Nazara* III, 1872, S. 100f. bis auf Heß *Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung* 1906, S. 93. Dagegen hängt es mit johanneischen Liebhabereien zusammen, wenn B. Weiß S. 47f. und ähnlich noch Joh. Weiß I², S. 180f. den Akt, wie die Synoptiker ihn berichten, für „eine der sonstigen Besonnenheit Jesu doch kaum entsprechende Provokation der Volkshäupter" halten, dafür aber Joh. 2, 14—17 ganz am Platze finden.

[2] Die zwischen die Rede gegen die Pharisäer und die eschatologische Rede eingesetzte Erzählung vom Groschen der Witwe Marcus 12, 41—44 = Lucas 21, 1—4 hängt allerdings mit dem Wort von den der Witwen Häuser fressenden Schriftgelehrten Marcus 12, 40 = Lucas 20, 47 zusammen und ist deshalb nach Merx II, 2, S. 390. 396 „nach dem Aufbau des Matthäus unmöglich". Daraus soll S. 391 hervorgehen, „daß im Marcus der kunstgerechte Aufbau der großen Peripetie im Leben Jesu, den Matthäus in seiner Gliederung zeigt, aufgegeben ist". Wäre das der Fall, so würde es nur zeigen, daß bei Marcus die Erinnerung an wirkliche Abfolge der Ereignisse einen künstlerisch gebildeten Zusammenhang zerstört. In der Tat fand die kleine Anekdote zwischen den beiden großen Redestücken des Matthäus, zumal hinter den furchtbaren Weissagungen am Schlusse des ersten, keinen Platz. Richtig bemerkt Wernle *Die synoptische Frage,* S. 126, daß ähnlich auch nach der großen Aussendungsrede Matthäus 10 die wirkliche Aussendung der Jünger ganz vergessen wird. Einen „Aufbau", freilich einen nach dem Hergang der Wirklichkeit eingerichteten, weist übrigens auch Marcus auf, und H. v. Soden *Urchristliche Literaturgeschichte,* S. 79 findet ihn sogar „außerordentlich geschickt".

haftung, Verurteilung[1] und Hinrichtung: abermals ein durchaus in sich geschlossener Pragmatismus der Berichterstattung, einzig nur unterbrochen von der legendarischen Symbolik der Anekdoten vom verdorrten Feigenbaum[2] und vom zerrissenen Tempelvorhang, weiter ausgeschmückt erst bei den Seitenreferenten. Auch hier darf man annehmen, daß nur wirkliche Geschichte einen im großen und ganzen so fest haftenden Zusammenhang von Erinnerungen bedingen und nach sich ziehen konnte.[3]

Aber auch eine lediglich literarische Kritik führt hier schon zum sicheren Ziel. Denkbar ist jedenfalls nur die Darstellung, wonach es sich in der legendenhaften Erzählung Marcus 11, 1—7 = Lucas 19, 28—35 um ein beliebiges Reittier handelt; schon Justin, Apol. I, 54 bemerkt, daß ebensogut ein Pferd wie ein Esel gemeint sein kann; bei den Griechen ist jenes, in LXX dieses die Regel. Insonderheit ist Gen. 49, 11 von einem angebundenen *πῶλος* die Rede, daneben aber auch dem hebräischen Parallelismus membrorum entsprechend von einem *πῶλος τῆς ὄνου*. Darauf gleichsam hereinfallend verwandelt nun Matthäus, dem es wie überall, so auch hier, um Herstellung des Weissagungsbeweises zu tun ist, schon 21, 2. 3 den *πῶλος* der Vorlage in eine *ὄνος* und deren *πῶλος*. Das um so mehr, als derselbe Parallelismus auch in der direkt messianischen Stelle Sach. 9, 9 begegnet, deren Beiziehung ihm nunmehr 21, 4. 5 einen Haupttreffer im Beweisgang liefert. Erst hinterher schleicht freilich der Schaden, daß nun 21, 7 zwei Tiere zu Jesus gebracht werden, die Eselin und ihr Junges, „und er setzte sich auf dieselben“ — statt Marcus 11, 7 „er setzte sich darauf“. Handgreiflicher kann sich die Entstehung

[1] Diese steht geschichtlich unumstößlich fest, selbst wenn nach Brandt S. 53f. alle Formalien des Prozesses sich als „Dichtung des Marcus“ erweisen ließen. Richtig beurteilen die Sachlage W. Brückner S. 437 und P. W. Schmidt II, S. 175.

[2] Einen Fingerzeig zur Lösung des Rätsels gibt E. Schwartz *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* V, 1904, S. 80f.

[3] So z. B. auch Bousset *Jesus*, S. 8.

einer Absurdität, nämlich des Reitens auf zwei Tieren, nicht aufdrängen. Aber die eingewurzelte Voreingenommenheit für Matthäus vermag auch die in ihrer Tendenz so durchsichtige, in ihrem Erfolg so ungeschickte Machenschaft des Matthäus schmackhaft zu finden. Strauß[1], Holsten[2], Merx[3] erklären die Darstellung bei Marcus und Lucas für „rationalisiert", für ein Produkt nachgehender „verständiger Erwägung". Eingelenkt hat auch hier schon Brandt[4], und fast alle Neueren ziehen den kurzen Weg eines natürlichen Vorganges dem wunderlichen Umweg vor, auf dem uns die Ungestalt des verdoppelten Esels begegnet.

Indem wir die im engen Rahmen eines Berichtes über den Stand der literarischen Kritik nicht unterzubringende, fast hoffnungslos kompliziert liegende Kontroverse, die sich um den Gegensatz des synoptischen[5] und des johanneischen Passionskalenders bewegt[6], übergehen — wir müßten sonst nur oft genug Gesagtes wiederholen —, machen wir dafür auf eine passionsgeschichtliche Novität aufmerksam. Alle Entdeckungen,

---

[1] *Leben Jesu* II [8], S. 159 f., II [16], S. 107 f.

[2] *Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhalts* 1885, S. 86. [3] II, 2, S. 374. 391. [4] S. 194.

[5] Daraus, daß die Ereignisse vom Palmsonntag bis zum Ostersabbat gerade eine Woche ausfüllen, schließen Wellhausen *Marci,* S. 94, *Einleitung,* S. 50 und Joh. Weiß I[2], S. 178 auf einen gewaltsam durchgeführten Versuch, die jerusalemischen Ereignisse in ein kalendarisches Schema einzuzwängen. Vorangegangen war B. Weiß, der sich S. 12 auf 12, 18—44 als auf Szenen beruft, die mit der sich vorbereitenden Krisis nichts zu tun haben, S. 13. 28 f. auf 14, 3—9. 22—31 als rein parenthetisch eingeschobene Berichte und S. 46—52 sogar die ganze Darstellung der jerusalemischen Tage beanstandet, u. a. weil S. 50 die Vollmachtsfrage 11, 28 unmöglich werde nach dem messianischen Einzug und der daran sich schließenden Tempelreinigung (aber eben dadurch ist jene Frage ja motiviert), während sie Joh. 5, 17. 18 am Platze sei (aber da handelt es sich um Sabbatsbruch, wofür es eine „Vollmacht", wie etwa für die Befugnis, im Tempelvorhof zu befehlen, im jüdischen Volksleben überhaupt nicht geben kann).

[6] Beide verwirft E. Schwartz *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 1906, S. 22 f.

zu welchen der Syrus sinaiticus Anlaß gegeben hat, gipfeln in einer überraschenden Korrektur unserer herkömmlichen, der Darstellung des Marcus und seiner Seitengänger entstammten Vorstellungen von dem Hergang am Karfreitag. Diese müßten nämlich ein durchaus anderes Gesicht annehmen, wofern nicht römische Soldaten, sondern, wie Merx behauptet, durchweg dieselben Juden, welche die Verurteilung herbeigeführt hatten, auch die Hinrichtung vollzogen hätten. Darin, daß der sinaitische Übersetzer den Pilatus und seine Kriegsleute entlastet und alle Schuld wie von Anfang an, so bis zu Ende auf die Juden ablädt, welche den Verurteilten verspotten und geißeln, hinausführen und an den Pfahl heften, seine Kleider verteilen und sogar die Inschrift auf das Kreuz setzen, soll er wie den späteren griechischen Handschriften gegenüber die Ursprünglichkeit seines Textes, so auch gegen die herrschend gewordene Tradition die richtige geschichtliche Anschauung vertreten.[1]

Abgesehen aber von der Unwahrscheinlichkeit, daß der römische Prokurator die Beteiligung an dem Handel abgelehnt und den Gefangenen einfach der Willkür seiner Feinde preisgegeben hätte[2], ist Kreuzigung keine jüdische Todesstrafe, und, wenn sie es gewesen wäre, durften die Juden sie nicht vollziehen. Was 100 Jahre vorher, als noch von römischer Herrschaft in Judäa entfernt nicht die Rede war, ein mit seinem eigenen Volk in Krieg lebender roher Tyrann, wie Alexander Jannäus, der seine Feinde zu Hunderten kreuzigen ließ, sich erlauben durfte[3], das ist in der römischen Provinz und angesichts des allein mit dem jus gladii ausgerüsteten römischen

---

[1] II, 1, S. 288. 402. 404. 405 f. 415 f. 420, II, 2, S. 165 f. 525. Gefolgt ist ihm hierin Nath. Schmidt S. 206. 288.

[2] Ein derartiges Verfahren ist übrigens in einem Falle bezeugt, nämlich bei Josephus *Ant.* XX 6, 3. *Bell.* II 12, 7 betreffs des Tribunen Celer, der den Juden preisgegeben wurde, die ihn dann durch die ganze Stadt zur Hinrichtung „schleiften", wie sie im Evangelium Petri „den Sohn Gottes schleifen wollen" und dies Vorhaben bei Justin *Ap.* I, 35 ausführen. [3] Merx II, 1, S. 420.

Statthalters kaum denkbar. Tumultuarische Hinrichtungen kamen allerdings vor, aber immer war der Statthalter fern, und der Tod erfolgte durch Steinigung (Stephanus, Jacobus). Kein Versuch, den Juden der neutestamentlichen Zeit rechtliche Befugnis zu einer Hinrichtung beizulegen, kann aufkommen gegenüber dem dreifachen Zeugnis, abgelegt von jüdischer (Josephus, Bell. II 8, 1), römischer (Ulpian in den Digesta I 18, 6, 8) und christlicher Seite (Joh. 18, 31), und wenn der jerusalemische Talmud (Sanh. 1, 1 und 7, 2) recht hätte mit seiner mißverständlichen Angabe, Urteile über Leben und Tod seien dem Volke 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems entzogen worden, so würde das ja gerade noch auf die Zeit Jesu zutreffen.[1]

Zur historischen Unmöglichkeit kommt eine exegetische, wenn die Soldaten, welche den Verurteilten Marcus 15, 16—20 = Matthäus 27, 27—31 = Joh. 19, 1—3 verspotten und mißhandeln, durchaus jener jüdischen Tempeltruppe angehört haben sollen, die nach Lucas 22, 52 (*στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ*, während Marcus 14, 43 = Matthäus 26, 47. 55 nur von *ὄχλος* die Rede ist) schon bei der Gefangennehmung tätig war. Ebenso seien auch die *στρατιῶται* Lucas 23, 36 zu verstehen[2], trotzdem daß sie Matthäus 27, 27 ausdrücklich *στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος* heißen

[1] Vgl. über diese Dinge Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[3] I, S. 466 f., II, S. 208 f. und dazu das Votum von Th. Mommsen, doch wohl dem besten Kenner des römischen Strafrechts, *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 1902, S. 199: „Daß Jesus von dem jüdischen Volksgericht nach den für dieses maßgebenden Normen verurteilt worden ist und der die römische Oberhoheit über diese Landschaft verwaltende Prokurator Pontius Pilatus lediglich auf Grund des von der Reichsgewalt bei den abhängigen Gemeinden damals in Anspruch genommenen Bestätigungsrechts der Kapitalsentenzen in den Prozeß eingegriffen hat darf als ausgemacht gelten. Daß er dieses Recht nicht ausübte, ohne sich über die Schuldfrage selbständig orientiert zu haben, versteht sich von selbst. Daß nach erfolgter Bestätigung des jüdischen Todesurteils dessen Exekution der römischen Behörde oblag und in römischer Form vollzogen ward . . . . . ., kann gerade in dem Judenstaat am wenigsten befremden.“ [2] II, 2, S. 495.

und hier wie Marcus 15, 16 innerhalb des, übrigens auch Joh. 19, 4. 5 (ἐξῆλθεν) als Szene gedachten, römischen Prätoriums, wo Juden Joh. 18, 28 nicht eintreten dürfen, ihr Werk treiben. Natürlich darf dann auch die σπεῖρα Marcus 15, 16 = Matthäus 27, 27, zu der sie gehören, keine römische Kohorte sein, trotz Polybius und Josephus und dem ganzen Neuen Testament, darin das Wort stets im technischen Sinne steht zusammen mit dem ἑκατοντάρχης Act. 10, 1. 27, 1 oder dem χιλίαρχος Joh. 18, 3. 12. Act. 21, 31. Weiter wird geltend gemacht, daß 19, 4 Pilatus von Jesu Unschuld überzeugt ist. „Und da sollen ihn vorher die Soldaten des Pilatus als Judenkönig verhöhnt haben!" Also ist Johannes, wenn er 19, 2 die verspottenden Soldaten als römische vorstellt, „nicht konsequent in der Darstellung, er beruht auf Umarbeitung", und „die Soldaten des Landpflegers" Matthäus 27, 27 dürften wieder aus Johannes stammen.[1] Alle diese gewaltsamen Maßnahmen sollen erforderlich sein um der behaupteten Unmöglichkeit willen, daß Jesus von römischen Soldaten könnte als Judenkönig verspottet worden sein. Wie sollten sie — so wird wiederholt gefragt[2] — auf einen so rohen Scherz verfallen? Sind doch „die Elemente der Verspottung alle aus dem jüdischen Vorstellungskreis entnommen". Aber aus demselben Kreise waren doch auch die Elemente der Verspottung entnommen, von welcher Philo in Flaccum 5 und 6 berichtet. Ein halb Blödsinniger mit Namen Barabas wird ganz ähnlich wie dort Jesus als Judenkönig travestiert, und zwar vom heidnischen Pöbel in Alexandria. Schon Hugo Grotius hat auf diese Stelle zu Matthäus 27, 29 verwiesen: quod et huic loco quadrat. Statt nun den Kriegsknechten des Pilatus einen ähnlichen Einfall zuzutrauen[3],

[1] II, 2, S. 166. [2] II, 1, S. 405. 407.

[3] Wie nahe er gerade diesen lag, geht zur Genüge hervor aus den kürzlich zwischen P. Wendland, H. Reich, H. Vollmer über den „König mit der Dornenkrone" unter Hinweis auf allerhand gut heidnischen Mimus geführten Verhandlungen. Vgl. Schürer *Theol. Literaturzeitung* 1905, S. 230 f. 588 f.

sollen wir glauben, Juden hätten in dem Verspotteten sich selbst ironisiert und obendrein auch über das Kreuz die Inschrift vom Judenkönig gesetzt.[1] Hier hat uns doch der sinaitische Syrer zur Abwechslung einmal in eine arge Sackgasse gelockt.

Von durchschlagendem und für die Beurteilung des Marcus entscheidendem Gewicht ist endlich ein aus der Vergleichung der verschiedenen Berichte über Prozeß und Hinrichtung Jesu zu gewinnendes Ergebnis. Dasselbe läuft dahin aus, daß in Wahrheit nicht etwa die Juden allmählich entlastet, sondern im Gegenteil, daß sie je länger je mehr als die Hauptschuldigen hingestellt werden, Pilatus aber derjenige ist, der immer besser wegkommt. Sicherlich werden zwar die jüdischen Oberen, wie sie jedenfalls für Verhaftung und Verhör, Kriminalanklage und Überweisung an das römische Tribunal verantwortlich waren, so auch kurzweg als Mörder ihres Messias verklagt. „Sie haben den Herrn umgebracht“ 1. Thess. 2, 15. Wo es dagegen auf den näheren Hergang ankommt, da betreiben sie allerdings nach Kräften seinen Tod, aber Pilatus ist es, der, sei es in Berücksichtigung der Volksstimme, sei es in Erwägung der Interessen des auf gutes Einvernehmen mit der jüdischen Hierarchie gewiesenen Beamten, den Gefangenen ihrem Haß opfert und, da die letzte Entscheidung bei ihm steht, nicht geringe Mitschuld am Justizmord trägt.[2] Sein Name ist daher, wie schon bei Tacitus, so auch 1. Tim. 6, 13 und im römischen Symbol unabtrennbar vom Gedächtnis des Todes Jesu geworden. Gleichwohl beginnt die Wendung zu seinen

---

[1] II, 1, S. 414. II, 2, S. 497.

[2] Daher die apologetische Darstellung jüdischer Schriftsteller wie L. Philippson *Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?* 1866 und I. Eschelbacher *Das Judentum und das Wesen des Christentums* 1906, S. 43 f. Ähnlich auch holländische Theologen wie Straatman und Loman. Vermittelnd spricht P. W. Schmidt II, S. 382 „von dem beschränkten Anteil der jüdischen Behörde an dem gewaltsamen Ende Jesu“.

Gunsten schon in dem Sonderbericht des Matthäus, wo er auf eine Warnung seines Weibes hin 27, 19 sich die Hände in Unschuld wäscht 27, 24, dafür aber das Judenvolk 27, 25 alle Verantwortung für das vergossene Blut auf eigene Rechnung nimmt. Daraufhin „übergibt“ 27, 26 ihn Pilatus zur Kreuzigung (die jüngeren Zeugen ergänzen ein αὐτοῖς und die späteren Evangelisten kommentieren es, wie sich zeigen wird)[1], und hören wir 27, 43 noch ein bitteres Hohnwort aus dem Munde der zuschauenden Juden. Einen Schritt weiter geht auf derselben Bahn Lucas, wo Pilatus nicht weniger als zu dreien Malen Jesu Unschuld bezeugen muß 23, 4. 14. 15. 22, den Juden auch einen ihren Wünschen halb, aber nicht bis zur Einwilligung in Jesu Tod entgegenkommenden Vorschlag macht 23, 16. 22 und die grausame Verhöhnung durch die Dienerschaft des Juden Herodes erfolgt 23, 11[2], also nicht mehr durch römische Soldaten, die 23, 36. 37 erst in dem Gekreuzigten den Judenkönig verspotten. Hier haben also die jüdischen Oberen ihn geradezu gekreuzigt 24, 20 und hat ihn Pilatus schon ausdrücklich „ihrem Willen übergeben“ 23, 25. In demselben Tone gehen dann die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte; so 2, 23 „ihr habt ihn ans Kreuz geschlagen und getötet“ — aber doch immer noch, wie schon Lucas 24, 7[3], „durch die Hände Gottloser“, d. h. Heiden, entsprechend der Weissagung 18, 32[4], und nicht anders 5, 30, während 4, 27

[1] Merx II, 1, S. 416.

[2] Damit erledigen sich die Bedenken wegen des Lucas 23, 25 fehlenden φραγελλώσας Marcus 15, 15 = Matthäus 27, 26, das nach Merx II, 1, S. 409 erst eingesetzt worden sein soll, „als die Tendenz auf die Belastung des Pilatus schon waltete“.

[3] Hier will Merx II, 2, S. 518 beachtet wissen, daß ἁμαρτωλοί zwar nach Gal. 2, 15 Heiden sein können, aber nicht müssen. Auch Hohepriester können freilich Sünder sein. Aber der Terminus technicus!

[4] Nach Merx II, 1, S. 288. 405, II, 2, S. 174f. 361 ist das tendenziöse Änderung, weil in den Parallelen Marcus 10, 33 = Matthäus 20, 19 der Syrer τοῖς ἔθνεσιν singularisch wiedergibt: dem Volke. Auch das ἀποκτανθῆναι Marcus 8, 31 = Matthäus 16, 21 = Lucas 9, 22 „läßt

neben dem Heiden Pilatus auch der Jude Herodes, neben den Heiden auch die „Völker Israels“ im Bunde wider den Gesalbten Gottes erscheinen und 3, 13 noch einmal ausdrücklich hervorgehoben wird, daß gerade Pilatus ihn lieber losgegeben hätte. Mit Recht ist daher oft schon ausgesprochen worden, daß es in der Tendenz des Lucas liegt, zu zeigen, wie nur der fanatische Haß der Juden es war, der das an sich richtige und sachgemäße Urteil der römischen Behörde getrübt hat, und so sind durch die ganze Apostelgeschichte hindurch immer nur die Zettelungen der Juden daran schuld, wenn aus Anlaß der Predigt von Christus Tumulte entstehen, während Paulus in Korinth 18, 12—16, wie in Ephesus 19, 35—41 gerade bei heidnischen Behörden Schutz findet.[1] Abermals einen Schritt weiter dem gleichen Ziele zu tut der vierte Evangelist, indem er 19, 11 die Schuld des Pilatus, welcher 19, 4 den Gefangenen für unschuldig hält und 19, 12 gern losgeben möchte, geringer anschlägt gegenüber derjenigen der Juden. „Ihnen übergibt er“ 19, 16 erst auf den gefährlich drohenden Hinweis 19, 12. 15 (der Kaiser!) den Verurteilten, und sie führen ihn fort 19, 17 und kreuzigen ihn 19, 18, aber immer noch mit der 19, 23 nachträglich erfolgten Berichtigung, daß es die, nach 19, 2 römischen, Soldaten getan haben. Im Verlauf des zweiten Jahrhunderts tritt dann die im Interesse der Apologetik gelegene Absicht, die römische Obrigkeit als im Grunde christenfreundlich darzustellen, immer handgreiflicher hervor. Auch der erste, der grundlegende Prozeß, der Prozeß Jesu sollte zeigen, wie die römischen Richter dem fanatisch erregten Volkswillen

die Möglichkeit offen, daß die Römer die Tötung besorgten“, muß daher II, 2, S. 84 hinter einer ungenauen Übersetzung verschwinden.

[1] Vgl. auch Mommsen S. 200: „Der bei Marcus kaum getrübte Bericht über den Prozeß Jesu ist in den späteren Evangelien, vielleicht infolge der dem römischen Regiment keineswegs feindlichen Gesinnung ihrer Schreiber, mehr und mehr zum Nachteil der Juden verschoben worden, welche auf die Hinrichtung drängen, und denen der Prokurator nur mit halbem Herzen ihren Willen tut.“

gern Einhalt geboten hätten. Diese Tendenz bemächtigte sich jetzt der Person des Pilatus. Es entstanden Acta Pilati, deren Darstellung ganz in der beschriebenen Entwickelungslinie liegt[1], und auf die sich schon Justin der Märtyrer Ap. 1, 35 beruft, wo die Kreuzigung wieder als Sache der Juden erscheint[2], und Tertullian, Ap. 5 und 21, erzählt die Geschichte von Pilatus, welcher et ipse jam pro sua conscientia Christianus an Tiberius berichtet, so daß dieser daraufhin beim Senat einen Antrag auf Vergottung Christi stellt. Wahrscheinlich schon unter Benutzung solcher Pilatusakten stellt endlich das Petrusevangelium die Sache vollends so dar, daß Jesus und Pilatus einen gemeinsamen Freund an Joseph von Arimathia haben, daß nicht Pilatus, sondern der Jude Herodes den Befehl zur Exekution gibt, daß an ihn, nicht an den machtlosen Pilatus Joseph seine Bitte um den Leichnam stellen muß, daß Verspottung wie Kreuzigung, ja sogar die Setzung der Inschrift von den Juden vollzogen werden, die dann dafür freilich am letzten Ende ihre Schuld einsehen und das verzweifelnd bekennen müssen.[3] Angesichts dieses Prozesses wird das Urteil unausweichlich, daß die Darstellung des Syrers, wenn sie den oben angegebenen Inhalt hat, nicht den Anfang, sondern gerade gegenteils das Ende der ganzen Entwickelung kennzeichnet. Nur um so gewisser bezeichnet dann der Marcusbericht ihren Anfang.

---

[1] Vgl. E. v. Dobschütz *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 1902, S. 92: „Noch stärker wird herausgearbeitet, daß Pilatus ganz auf Jesu Seite steht, daß also das Schlußurteil ein mit der auf den Untersuchungsbefund gegründeten Überzeugung des Richters nicht im Einklang stehendes, erpreßtes ist."

[2] Merx II, 1, S. 407 f.

[3] Über Pilatusakten und Petrusevangelium vgl. H. v. Schubert *Die Composition des pseudopetrinischen Evangelien-Fragments* 1893, S. 3—7. 17. 25. 31. 66 f. 88. 114 f. 175—178. 184 f. 191.

IV

Steht es demnach außer Zweifel, daß im Marcusbericht verhältnismäßig breite Lichtstreifen historischer Überlieferung auf Anfänge und Ausgänge der Lebensbahn Jesu fallen, so stellt sich die Sache schwieriger, wo es sich nun weiterhin um die breite Mitte handelt. Hier kann nach allem, was sich bereits herausgestellt hat (vgl. besonders S. 36f.), mindestens von einer in chronologischer Folge bewußt und folgerecht geordneten Reihe von Erinnerungen keine Rede sein, und nicht bloß Wrede und Schweitzer, sondern auch Bernhard und Johannes Weiß werden nicht müde, sei es eine rein zufällige, sei es eine lediglich schriftstellerischen Motiven entsprungene Akoluthie der hier sich ansammelnden Stoffe nachzuweisen. Auch Wernle läßt den Evangelisten aus den berichteten Tatsachen Situationen herausspinnen, Einleitungen und Übergänge erfinden, um die überlieferten Einzelstoffe einigermaßen untereinander zu verknüpfen und in Zusammenhang zu bringen.[1] Daneben fehlt es aber auch keineswegs an einem ziemlich allgemein vertretenen Gesichtspunkt, der gleichwohl Aussichten bietet, dieses Chaos bis zu einem gewissen Grade zu differenzieren. Wir denken dabei an die von den verschiedensten Seiten her, wie sich zeigen wird, vernommene Rede von einer entgegengesetzten Beleuchtung, darunter die fraglichen Erzählungsstücke uns in der ersten und in der zweiten Hälfte des Evangeliums entgegentreten, von einem „Wendepunkt", der das öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa als in zwei charakteristisch verschiedenen Phasen verlaufend erkennbar werden lasse. Es wird sich fragen, ob und wie sich diese Beobachtung als haltbar begründen lasse.

Es sind drei in ihrer Bedeutung gerade bei Marcus recht erkennbar werdende Ereignisse, von welchen man dabei ausgegangen ist. Erstens die Jüngeraussendung mit ihren Er-

[1] *Die Quellen des Lebens Jesu*, S. 63f. Vgl. auch Menzies S. 32f.

folgen; zweitens der Rückzug Jesu nach Norden mit dem ihn abschließenden Tag von Cäsarea Philippi; drittens das Eintreten von Leidensweissagungen. Es wird sich zeigen, daß hier eines am anderen hängt.

Merx findet den Wendepunkt schon Marcus 6, 31 = Matthäus 14, 13 = Lucas 9, 10[1], wo Jesus sich mit den von ihrer Aussendung in die nächste Umgebung (Matthäus 10, 5. 6. 23) zurückgekehrten Jüngern dem umdrängenden Volk zu entziehen versucht, woran sich dann die Speisungsgeschichte anschließt, die auf alle Fälle einen Höhepunkt der Erfolge darstellen will. Es ist von Belang, das hier mit besonderer Deutlichkeit zutage tretende Verhältnis der synoptischen Berichte ins Auge zu fassen und dabei zunächst von dem Umstand Kenntnis zu nehmen, daß der Marcusbericht genau zwischen der Aussendung 6, 12. 13 und der Rückkehr der Jünger 6, 30, also solange diese von ihrem Meister getrennt sind, auch nichts von ihnen zu erzählen weiß. Daher jetzt der Bericht über die Gedanken, die sich bei dem durch die Wanderpredigt der Jünger noch wachsenden Ruf Jesu Herodes über ihn macht 6, 14—16 (Matthäus 14, 1. 2 ist Lucas 9, 7—9 im gleichen Zusammenhang stehen geblieben), und, wieder dadurch motiviert, die episodenhaft nachgetragene, weil Marcus 6, 14 = Matthäus 14, 2 als bereits geschehen vorausgesetzte, Hinrichtung des Täufers 6, 17—29 (= Matthäus 14, 3—12, während Lucas ausfällt, weil er die Sache schon 3, 19. 20 vorweggenommen hatte) die zwischen Aussendung und Rückkehr der Jünger eintretende längere Pause ausfüllen müssen.[2] Während nun Matthäus die Parenthese da, wo sie beginnt, recht wohl bemerkt und mit dem Rückblick 14, 3 auf 14, 2 anerkennt, kann er am Ausgang des Zwischenstücks die Sendlinge nicht mit Marcus und Lucas zu Jesus zurückkehren

[1] II, 1, S. 230. Albert Schweitzer 1901, S. 2 sieht darin nur die opinio communis der modernen, psychologisch verfahrenden Auffassung.
[2] Joh. Weiß *Das älteste Evangelium* S. 200 f.

lassen, da sie bei ihm ja gar nicht ausgesandt worden waren. Dies nämlich infolge der das Interesse am geschichtlichen Bericht verschlingenden großen Redebildung Matthäus 10, in welcher die ganze Perikope Marcus 6, 6—11 = Lucas 9, 1—5 schon vorweggenommen war (10, 1. 9—11. 14). So fällt der in der Vorlage gegebene Anlaß, die Klammer wieder zu schließen, weg, und Matthäus erzählt, ohne den dazwischen liegenden Graben zu beachten, ganz geradlinig weiter, so daß jetzt die zuletzt erwähnten Jünger des Täufers Jesu vom Ende desselben Kunde bringen (gegen Marcus 6, 30 = Lucas 9, 10, wo nach Abschluß der Einklammerung vielmehr Jesu eigene Jünger wieder zu ihm zurückkehren) und auf diese Weise 14, 13 der Schein entsteht, als sei Jesus aus Furcht vor Herodes auf das Ostufer geflohen. Nun will Wellhausen, trotzdem daß er die angegebene schriftstellerische Machenschaft des Matthäus durchschaut und recht anschaulich macht, diesem doch am Ende darin recht geben, daß Jesus nicht aus dem Marcus 6, 31, sondern aus dem Matthäus 14, 13 (*ἀνεχώρησεν*) ersichtlichen Motiv das jenseitige Ufer aufgesucht habe.[1] Merkwürdigerweise verrät aber dieser selbe Matthäus so gar kein Bewußtsein um den guten Pragmatismus, den er mit seiner glücklichen Änderung geschaffen haben soll, daß er 14, 22. 34 den Flüchtling gleich in der folgenden Nacht wieder auf das gefährliche Gebiet des Herodes zurückkehren und erst 15, 21 wiederum, jetzt aber nordwärts, auswandern läßt. Deshalb wird auch für Merx, der einem ähnlichen Vorurteil zugunsten des Matthäus folgt, „das Geschichtliche sofort wieder dunkel“[2], aber nur, weil ihm die Manipulation des Matthäus, welcher 14, 12 die Johannesjünger am Ende der Einschaltung Marcus 6, 29 und die Jesusjünger im wiederaufgenommenen Faden der Erzählung Marcus 6, 30 zusammenwirft, entgeht. Dafür wird den beiden anderen Evangelisten imputiert, die Rückkehr der

[1] *Marci* S. 50f. *Einleitung* S. 44. 48. 56. 90.
[2] II, 1, S. 230. R. A. Hoffmann S. 265f. hilft mit U^1 und U^2.

Jünger eingeschoben zu haben. So soll es der sinaitische Syrer verlangen, der aber in seiner Reproduktion von Marcus 6, 30 entweder, wenn der Plural zu lesen ist, einfach beim Richtigen bleibt, andernfalls dagegen aus ähnlichen Gründen auch eine ähnliche Konfusion anrichtet, wie sie bei Matthäus zu bemerken war.[1] Durchweg stellt sich also Marcus als der einzige unter den dreien, welcher den Zusammenhang der Aussendung und Rückkehr der Jünger umschließenden Perikope aufrechterhält, zugleich aber auch als Vertreter einer geschichtlichen Erinnerung heraus, derzufolge ein gleiches Bedürfnis nach Flucht aus dem Gedränge der Öffentlichkeit, wie es 1, 35 wirksam war, auch jetzt wieder einen Rückzug veranlaßt.[2]

Noch viel allgemeiner als die Mission der Jünger gilt als Wendepunkt im Leben Jesu, soweit es quellenmäßig herstellbar ist, der Tag vor Cäsarea Philippi: das sog. Petrusbekenntnis bleibt allem Widerspruch einer bald matthäisch, bald johanneisch voreingenommenen, bald überhaupt zu absoluter Skepsis entschlossenen Kritik zum Trotz der eigentliche rocher de bronze für alle Leben-Jesu-Forschung.[3] Deutlicher als irgendein anderes Datum der vorjerusalemischen Zeit ist es örtlich

---

[1] I, S. 74. 242. II, 2, S. 56 f.

[2] Albert Schweitzer 1901, S. 103: „Nun verlangt es ihn, sich zu sammeln und mit den Seinen allein zu sein.“ Dagegen 1906, S. 357 ist die Frage „warum Marcus die Ereignisse und Reden um die Aussendung herum so verkürzt berichtet“, weder literarisch noch historisch zu lösen; S. 331 „kein in die Augen springender psychologischer Zusammenhang zwischen den Perikopen“; nichts entdeckt man als „positiven Unzusammenhang“. Gewisser noch entdeckt man hinter solchen zuversichtlichst ausgesprochenen Urteilen die vollkommenste Sorglosigkeit bezüglich aller, freilich nicht im Flug zu lösenden, Aufgaben der Quellenforschung und literarischen Kritik.

[3] Baldensperger *Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*[2] 1892, S. 247 spricht von dem „kritisch durchaus gesicherten Wendepunkt des Petrusbekenntnisses“, welcher dasteht „wie ein Fels auf dem sonst so beweglichen Boden der evangelischen Chronologie“. Ähnlich Wernle *Die synoptische Frage* S. 196 und W. Brückner *Protestantische Monatsblätter* 1900, S. 417. 437.

wie zeitlich genau fixiert[1] in der schlichten Form Marcus 8, 27—29. Weniger gilt das schon von dem zusammenhangslosen Bericht Lucas 9, 18—20 und am wenigsten von der tendenziös nach einem kirchlichen Gesichtspunkt eingerichteten Gestalt Matthäus 16, 13—19, wo namentlich die „Felsenrede" sich schon sprachlich als Eintrag in den einfachen Grundbericht verrät, auch wenn sie nicht geradezu als ein Erzeugnis des zweiten Jahrhunderts zu werten wäre.[2]

---

[1] Nach Marcus 9, 2 = Matthäus 17, 1 sechs, nach Lucas 9, 28 acht Tage, also ungefähr eine Woche vor dem Ereignis, welches sich zu dem Bilde der Verklärung ausgestaltet hat. Nach Albert Schweitzer 1901, S. 60f., 1906, S. 379f. 382 sagen die Evangelisten damit gerade das Verkehrte, da die Verklärung vielmehr nach sechstägigem Zusammensein mit dem Volk vor sich gegangen, dem Petrusbekenntnis aber vorangegangen sei. Wernle *Theol. Literaturzeitung* 1906, S. 504 schreibt dazu: „fälschlich geraten". Aber auch er selbst *Die Quellen des Lebens Jesu* S. 65 gewinnt die Zahl 6 durch eine gewagte Addition beider Ereignisse. Hier wäre es geratener, die Spuren richtiger Erinnerungen bei Marcus ins Auge zu fassen, welche in zeitlicher Beziehung Swete S. LIIIf., in räumlicher Soltau S. 23f. gesammelt haben.

[2] Hierüber können die Akten als geschlossen gelten. Vgl. Wernle *Synoptische Frage* S. 135f., Resch *Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien* II, 1894, S. 187—196, P. W. Schmidt II, S. 320f., K. G. Götz *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwickelung* 1904, S. 269, Heß S. 60f., Merx II, 2, S. 88—99, Grill *Der Primat des Petrus* 1904, S. 1—17. An diesem Punkt fällt ein grelles Licht auf das treibende Motiv, welches bei A. Schweitzer von der früher beanspruchten Vertrautheit mit „synoptischem Detailstudium" (s. oben S. 25) zum offenen Eingeständnis, daß man sich behufs richtiger Begriffsbildung bezüglich des geschichtlichen Hergangs um „literarische Fragen überhaupt" nicht zu kümmern habe (1906, S. 392), geführt hat. In der *Skizze* war meist noch ein unbefangenerer Gebrauch von Marcus gemacht und insonderheit Marcus 8, 29 S. 67. 105 einfach und richtig dahin verstanden worden, daß Jesus seine Jünger fragt, für wen man ihn halte, worauf Petrus ihn für den Messias erklärt und Jesus dieses Bekenntnis nicht ablehnt. An die Matthäusform 16, 16. 17 erinnert nur S. 105 der dem Petrus in den Mund gelegte Ausdruck „Gottessohn" statt „Christus" und S. 34, daß er diese Erkenntnis einer übernatürlichen Offenbarung verdankt. Anderseits wird sofort aus Matthäus 9, 27—31. 12, 23. 14, 33. 15, 22 die sekundäre Natur dieser Berichte erschlossen, weil darin Jesus schon vor dem Petrusbekenntnis als Messias erscheint. Es läge also nahe,

Immer unter Vorbehalt der für den Geschichtswert der Marcusdarstellung im allgemeinen gültigen Schranken ist die Behauptung berechtigt, daß, was sich zugunsten jener bezüglich der Exposition des Dramas einerseits, der Katastrophe anderseits herausgestellt hat, auch bezüglich der Mitte[1] und der in dieselbe fallenden Peripetie gilt, wie sie durch das Petrusbekenntnis 8, 29 eingeleitet ist. Wird einmal anerkannt, daß dasselbe mindestens im Marcusbericht die Geltung einer Epoche

---

auch die weitere Ausmalung der Bekenntnisszene als das zu erkennen, was sie ist, „matthäisches Sondergut" S. 35, und so geschieht S. 69 auch in der Tat bezüglich der 16, 13 vorliegenden Umformung der einfachen Frage in eine Frage nach dem Menschensohne, die darum als „unhistorisch" bezeichnet wird. Damit war der Verfasser auf direktem Wege zu der unausweichlichen Folgerung der Kritik, daß wie die Frage, so auch die Antwort, wie der Menschensohn dort, so auch der ihn überbietende Gottessohn hier matthäisches Eigentum ist. Aber nun hat er einstweilen den „konsequenten Skeptizismus" kennen gelernt, hinter dem man nicht zurückbleiben darf. Demgemäß erklärt er jetzt, 1906, S. 338. 382 Marcus 8, 29 für unhistorisch, weil hier nicht Jesus den Petrus, sondern dieser vielmehr jenen darüber belehrt, daß er Messias sei. Sonach wird der richtige Superlativ-Skeptizismus auch jedes Protokoll über eine regelmäßig verlaufene Prüfung für ungeschichtlich halten, weil darin nicht der Lehrer den Schüler, sondern dieser jenen belehre. Den vollendeten Ersatz der einfachen Geschichte durch die kirchlich stilisierte Geschichte bedeutet es aber, wenn S. 368 sogar zu Matthäus 16, 19 die harmlose Frage gestellt wird: „Warum sollen diese Worte nicht historisch sein?" Um, was zu ihrer Begründung gesagt wird, richtig zu beurteilen, lese man Harnack *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*[2] 1906, I, S. 342f. Jene Frage aber bildet ein charakteristisches Specimen in der langen Reihe von Fragezeichen, mit denen Schweitzer sein Buch ziert (allein S. 331—333 stehen ihrer 44 beisammen). Sie sind entweder längst gelöst oder, wie gar viele Fragen in dieser Welt, überhaupt nicht zu beantworten. Man darf aus dem Fehlen der matthäischen Wucherung in dem ihr doch zeitlich vorangehenden Marcus kein Kapital gegen die Bedeutung desselben im Urteil des Evangelisten schlagen. Vgl. gegen Wrede S. 117 Jülicher *Neue Linien in der Kritik* 1906, S. 24.

[1] Über einen aus dem Marcusbericht erhellenden Fortschritt im Auftreten Jesu als Lehrer vgl. Swete *The gospel according to St. Mark* 1898, S. LIIIf.

beansprucht[1], so besteht ein irgendwie zwingender Grund, das gleiche für die wirkliche Geschichte Jesu in Abrede zu stellen, doch nur da, wo man mit johanneisch orientierten Voraussetzungen an die Sache herantritt.[2] Aber dagegen wollen wir uns an diesem Orte ja des Streites begeben.[3] Die Frage, ob die in Rede stehende Epoche als ein in irgendwelchem Grade zuverlässiger Erinnerung an Jesu Wirken und Geschicken unvermeidlich und unlösbar haftendes Moment zu betrachten sei, könnte ernstlichen Zweifeln nur da noch begegnen, wo das messianische Bewußtsein Jesu überhaupt bestritten wird — ein von nur wenigen Forschern unternommenes Wagnis, das hier nicht zur Diskussion steht. Wo dagegen in der Messias-

[1] Gegen Wrede S. 21. 115f. 118f. 217. 238f. 267, der auch davon nichts wissen will, vgl. B. Weiß S. 44f. und Wellhausen *Marci* S. 70f., *Einleitung* S. 78f. mit dem richtigen Hinweise darauf, daß im Gegensatze zu der Marcusepoche Matthäus und Lucas die Messianität gleich von vornherein bestehen lassen. Oscar Holtzmann *Das Messiasbewußtsein Jesu und seine neueste Bestreitung* 1902, S. 24: „Nun liebt es Marcus, die Sache reden zu lassen, namentlich wo sie deutlich genug spricht. Hier aber wird der Wert des Augenblicks durch den Beginn der Leidensverkündigung und durch die entsprechende Forderung an die Jünger, in selbstverleugnender Nachfolge sich Anteil an dem nahen messianischen Heil zu verschaffen, kräftigst betont.“ Übrigens findet doch auch Albert Schweitzer S. 219 in der Einsicht, daß Jesus vor dem Tag von Cäsarea Philippi weder als Messias erkannt worden ist, noch sich selbst als solchen zu erkennen gegeben hat, „eine der größten Errungenschaften der Leben-Jesu-Forschung“.

[2] Vgl. gegen B. Weiß und Joh. Weiß Wrede S. 252f.

[3] Die unglücklichste Lage, in die man geraten konnte, wo dem aus der Kritik der drei ersten erwachsenen Wirklichkeitssinn die überwirkliche Darstellung des vierten Evangelisten mundgerecht gemacht werden sollte, brachte die Nötigung mit, wegen Joh. 6, 66f. einen Rückgang in den auf Jesus von Anfang an gesetzten messianischen Erwartungen zu behaupten. So noch B. Weiß S. 45. 61. Aber eine in ihren messianischen Hoffnungen enttäuschte Menge ist nicht, wie uns Beyschlag *Leben Jesu* I, S. 283, II, S. 277f. und ihm nachfolgend R. A. Hoffmann S. 337 glauben machen wollen, so gutmütig, zu denken: er mag ein großer Prophet bleiben, aber der Messias ist er nicht mehr. Ihre Logik fordert vielmehr, daß auf das Hosianna der Begeisterung das Kreuzige der Enttäuschung folge.

rolle die treibende Kraft des dramatischen Konflikts, die eigentliche Ursache der Tragik des Geschicks Jesu anerkannt wird, da stellt sich regelmäßig auch die Nötigung zur Unterscheidung zweier Perioden im Leben Jesu ein, an deren Grenzscheide die ihm von der Jüngerschaft angetragene, zunächst von ihm auf keinen Fall zurückgewiesene, vielmehr erst im Jüngerkreis, dann in der jerusalemischen Zeit immer unmißverständlicher, endlich vor dem Richterstuhl des Synedriums offen bekannte Messianität steht.[1] Eine schlechthin unorganisierbare Masse bilden dann auch die in der breiten Mitte der Marcusdarstellung aufgeschichteten Erzählungen nicht. Vielmehr „behält man den Eindruck einer Entwickelung, und zwar einer solchen, die der Wirklichkeit einigermaßen entsprechen dürfte“.[2] Auf keinen Fall ist es zufällig, daß erst seit dem Tage von Cäsarea Philippi gehäufte und sich steigernde Weissagungen über das Schicksal des „Menschensohnes“, d. h. Jesu in seiner Eigenschaft als Messias, berichtet werden, daß erst jetzt von seinen Leiden und in dessen Nachfolge von Leiden der Jüngerschaft die Rede ist[3], daß erst jetzt das von Anfang an gepredigte Reich immer ausschließlicher in eine wunderbar zu schaffende Zukunft verlegt wird, daß neben der Sache nunmehr auch die Person ihre Rechte geltend macht, daß die Wunder dort sich häufen, hier dagegen allmählich verschwinden und anderes

[1] Es ist unmöglich, hier das ganze Problem des Messianismus in der evangelischen Geschichte aufzurollen. Ich widme dem „Messianischen Bewußtsein Jesu“ gleichzeitig eine eigene Abhandlung und verweise einstweilen auf den *Hand-Commentar zum Neuen Testament*[3] I, 1, S. 8f. 12. 83f. und auf die *Lehrbücher der Einleitung*[3] S. 359f. und der *Neutestamentlichen Theologie* I, S. 234f. 278f.

[2] Jülicher *Realencyklopädie* S. 293. *Einleitung* S. 276: „Der Schauplatz zuerst Kapernaum und die galiläische Umgegend, dann Streifzüge über den See, nach Norden und Nordwesten, zuletzt Jerusalem; auch diese Reihenfolge entspricht den Tatsachen.“

[3] B. Weiß S. 54 sieht im Petrusbekenntnis „die Voraussetzung für alle Unterweisungen Jesu über das dem Messias bestimmte Leidensgeschick“. Also doch Epoche!

mehr, was sich alles in dem durchschlagenden Eindruck einer ins Stürmische umgeschlagenen Witterung, einer akut gewordenen Luftströmung, einer rasch verfinsterten Atmosphäre zusammenfindet. Auf eine solche Unterscheidung wird man nicht einmal bloß von der Marcushypothese aus gedrängt, sie ist von jedem Standpunkt der Kritik aus unvermeidlich, die sich nicht auf johanneische Neubildungen einläßt.[1]

Von der richtigen Erfassung dieser inneren Differenz geleitet läßt Wellhausen einen tiefen Schatten auf die ganze Darstellung im mittleren Dritteil des Evangeliums 8, 27—10, 52 fallen, indem die an sich richtige Beobachtung der Neuheit vieler hier sich einstellender Begriffe und Ausdrücke als Beweis für die Behauptung verwertet wird, der ganze Abschnitt enthalte im Gegensatz zu der vorangehenden Schilderung des Wirkens

---

[1] Albert Schweitzer S. 212. 350 leitet die Zweiteilung richtig von Keim, dem Matthäusfreund, ab, weist sie aber auch S. 60 bei Hase, S. 184 bei Renan und S. 202 bei Schenkel und Weizsäcker, sowie S. 234 bei Baldensperger nach. Neuerdings findet sie Vertretung bei Oscar Holtzmann *Leben Jesu* 1901, S. 50—55, Chiappelli *Nuove pagine sul cristianesimo antico* 1902, S. 84f., H. Wendt S. 156f. 416. 488f. Nach H. Grimm *Die Ethik Jesu* 1903, S. 174. 235 spitzt sich in der späteren Zeit zuletzt alles aufs Persönliche zu. Ähnlich unterscheiden P. W. Schmidt[4] I, S. 114f. II, S. 166f. und Otto Schmiedel[2] S. 93f., der sich dabei S. 87 auch auf Arno Neumann *Jesus, wer er geschichtlich war* 1904, S. 131f. 150f. und Eugen Hühn *Geschichte Jesu und der ältesten Christenheit* 1905, S. 61 berufen kann. Sogar Deißmann *Evangelium und Urchristentum* S. 8 gestattet zu „vermuten, daß das eine Stück mehr an den Anfang der öffentlichen Tätigkeit Jesu gehört, das andere mehr an das Ende". Fein und richtig zeichnen den Unterschied der Farbentöne H. v. Soden *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* S. 64f., Hess S. 57. 64f., Peabody *Jesus Christus und der christliche Charakter* 1906, S. 112f., E. v. Hartmann S. 62f. 111f., früher auch Kalthoff *Leben Jesu* S. 64. 115; dazu Stalker *Das Leben Jesu* 1895, S. 43f. 78f. und Volkmar Fritzsche *Das Berufsbewußtsein Jesu* 1905, S. 25. Pfleiderer I, S. 644f. 647f. unterscheidet wenigstens zwei Tonarten, eine harmonisch-optimistische Stimmung und einen herben, heroischen Asketismus, und von einem „Kontrast" weiß auch B. Weiß S. 40. Vgl. mein *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie* I, S. 139. 232f. 242. 259f.

Jesu mehr Gemeindedogmatik als geschichtlichen Bericht.[1] In der Tat hängt jene Neuheit der Ausdrücke wenigstens teilweise an der im Messiasabschnitt naturgemäß stärker sich eindrängenden paulinischen Terminologie (s. oben S. 39). Zum guten Teil ist sie aber zweifellos auch durch die Neuheit der Situation selbst bedingt. Dorthin gehört aus Wellhausens Liste z. B. das Wort Evangelium, hierher das Reich Gottes. Aber jenes steht ja in einem späteren, durch die paulinische Sprache mit bedingten Sinne gleich 1, 1 und bildet 1, 14. 15 zusammen mit dem Reich das Thema der Verkündigung Jesu von Anfang an, während der gleichfalls notierte Gegensatz von jetzigem und zukünftigem Äon mit dem eschatologischen Charakter der in Anspruch genommenen Messianität zusammenhängt. Also nur um einen relativen, nicht um einen totalen, durchgreifenden Gegensatz kann es sich hier handeln, auf keinen Fall um einen solchen, der den für eine geschichtliche Würdigung so ausgiebigen Perikopen vom besessenen Knaben, vom Rangstreit, vom unberufenen Exorzisten, von der Debatte über Ehescheidung, von der Gefahr des Reichtums und vom Ehrgeiz der Zebedaiden erheblichen Eintrag zu tun vermöchte. Durchweg erscheint die Mischung von Geschichtlichem und Un- oder Übergeschichtlichem in dem von Wellhausen in Anspruch genommenen mittleren Dritteil des Marcuswerkes nicht so gar viel krauser und hoffnungsloser, als wie im ersten und im letzten Dritteil auch der Fall ist.

Am allerwenigsten aber geschieht der Bedeutung des Petrusbekenntnisses als Richtmaßes, mit dem das Leben Jesu einigermaßen zu differenzieren ist, durch die Behauptung Abbruch, Marcus hätte es statt Kap. 8 ebensogut auch vorher Kap. 2 oder nachher Kap. 12 anbringen können, wie es für seine Gedanken auch nichts verschlagen hätte, die Leidensweissagungen schon von Kap. 3 an zu verstreuen.[2] Damit ist die oben inner-

[1] *Marci* S. 65. *Einleitung* S. 81. Übrigens vgl. eine ähnliche Beobachtung schon bei Wendt S. 16f. 21. [2] Wrede S. 120.

halb gewisser Grenzen anerkannte lose Komposition dieses Evangeliums in einer Weise übertrieben, als ob hier, was rechts steht, auch links untergebracht werden und überhaupt abgesehen von Taufe am Anfang, Leiden und Tod am Ende alle Mittelstücke beliebig untereinander vertauscht werden könnten. Eine derartige Anarchie herrscht nun aber in diesem Bericht keineswegs. Die Gleichnisse 4, 1—34 sind nur im früheren, das Gleichnis 12, 1—12 ist nur im späteren Zusammenhang denkbar. Dort handelt es sich noch um das Reich Gottes an sich und dessen herrliche Zukunftsaussichten, hier um einen messianischen König und dessen tragisches Geschick.[1] Und ebensowenig ist es zufällig, wenn der Evangelist in der ersten Hälfte seines Werkes, wo die entflammte Wundersucht des Volkes Befriedigung sucht und findet, Heilungen in größerer Menge, dagegen nach dem Aufbruch zur letzten Reise 10, 1 nur noch eine einzige, die vor Jericho geschehene, zu berichten weiß, gleichsam ein letztes Auflodern der einst unter sonnigem Himmel gefühlten Kraft. Zweifellos häufen sich aus guten Gründen auch Zukunftsweissagungen in demselben Maße, als die Gegenwart versagte; sie gipfeln in einer eschatologischen Schlußrede, die, an den Eingang gestellt, durchaus unverständlich befunden werden müßte. Treffender als die „konsequente Skepsis“ und die „konsequente Eschatologie“ hat Jülicher beobachtet, wenn er schreibt: „Natürlich hängen einzelne Geschichten und Sprüche lose, die Anordnung des Ganzen dagegen ist wohl überlegt und wirksam; eben darum nicht überall pedantisch nach der chronologischen Folge.“[2] Ebenso findet der neueste Biograph, W. Heß, daß Marcus „biographisch betrachtet, allerdings stark enttäuscht und viele der Korrektur bedürftige künstliche Anordnungen aufweist, aber doch in den Hauptperioden chronologisch verfährt. Kein Erzähler kann den Ariadnefaden des Marcusberichtes allzulange aus der Hand

[1] Auch Albert Schweitzer zeigte 1901, S. 32f. dafür noch gutes Verständnis. [2] *Einleitung* S. 276. Vgl. auch Menzies S. 29f.

lassen, wenn er nicht jeden Faden verlieren will."[1] Den Grund kennt v. Soden: „Wußte der Verfasser auch den einzelnen Stücken naturgemäß meist nicht mehr sicher ihre Stelle in der Zeitenfolge der Ereignisse anzuweisen, er kennt doch noch die Epochen und ihren Charakter und hat die Verteilung des einzelnen sehr glücklich getroffen."[2]

Schon in die bisherigen Erörterungen spielte zuweilen auch das dritte, für die Epoche des Lebens Jesu in Anspruch genommene Moment herein: die beginnende Leidensweissagung, die den Gegensatz der späteren, gewitterschwülen Zeit zu den sonnigeren Frühlingstagen in unmißverständlicher Weise kennzeichnet. Aber gerade hier hat Albert Schweitzer prinzipiellen Widerspruch schon früher erhoben[3] und denselben jetzt in einer Weise geschärft, die eine nähere Beleuchtung verdient und herausfordert. Wie in der ersten[4], so ist er auch in seiner zweiten Schrift[5] zwar mit der Annahme zweier kontrastierender Perioden im Leben Jesu einverstanden, hält es aber für unerweislich, daß der Unterschied durch Glück, Erfolg und Sonnenschein auf der einen, durch Widerstand und Abfall, Kampf und Sturm auf der anderen Seite gekennzeichnet werde.[6] Vielmehr sei das Verhältnis gerade das umgekehrte.[7] Gleich

---

[1] *Jesus von Nazareth im Wortlaute eines kritisch bearbeiteten Einheitsevangeliums* 1906, S. V. [2] *Urchristliche Literaturgeschichte* S. 81f.

[3] Die *Skizze* beginnt S. V mit der Erklärung, daß alle bisherigen Darstellungen des Lebens Jesu am Leidensgedanken scheitern. Dieser hat sich ihm nicht etwa infolge nachgehends sich einstellender Hemmnisse aufgedrängt, sondern gehört von Anfang an zu seinem Messiasbewußtsein, weil dem für ihn feststehenden apokalyptischen Programm gemäß eine Zeit unerhörter Drangsale dem Reichsanbruch vorangehen muß. Nach S. 81f. macht das Petrusbekenntnis nur insofern Epoche, als zuvor die Gläubigen mit dem zukünftigen Messias, nachher nur dieser allein, und zwar für jene, leiden muß. „Zur eigentlichen Geschichte Jesu" gehört auch nach dem zweiten Werk S. 388 „nur das, was auf seinen Tod hintreibt". So verlangt es der Fanatismus der „konsequenten Eschatologie". [4] S. 32f. 83f. 92. 100f. [5] S. 349. 356. 384.

[6] S. 131. 203. 329, in teilweiser Übereinstimmung mit B. Weiß S. 42f.

[7] *Skizze* S. 3—6. 60. *Von Reimarus zu Wrede* S. 350.

von Anfang an[1], nämlich Matthäus 5, 11. 12 und 10, 17—25. 32. 38, stellt er den Jüngern Drangsal und Not in Aussicht und äußert sich 11, 20—24 durchaus pessimistisch über seine galiläischen Erfahrungen: „Ohne Matthäus 10 und 11 bleibt alles rätselhaft.“[2]

Ganz besonders hat der Verfasser es abgesehen auf die seinen Schlußtrumpf bildende Stelle Matthäus 10, 23: „Wenn sie euch in der einen Stadt verfolgen, so fliehet in die andere. Wahrlich, ich sage euch: ihr werdet noch nicht mit den Städten Israels zu Ende gekommen sein, bis des Menschen Sohn kommt.“ Er würde noch größeren Eindruck damit erzielt haben, wenn er stärker die Beziehung hervorgehoben hätte, in welcher dieses matthäische Sondereigentum mit einem anderen aus derselben Rede steht, nämlich mit der die Mission innerhalb der Grenzen des jüdischen Landes festbannenden Weisung 10, 5. 6.[3] Beide Stellen scheinen sich gegenseitig zu halten. Sie sehen aus, wie der ältesten Überlieferung angehörig, während die für heidenchristliches Publikum schreibenden Evangelisten Marcus und Lucas Grund und Anlaß genug haben, sie unter den Tisch fallen zu lassen. Indessen ist dagegen zu erwägen: 1. daß jene Stelle ganz unter dieselbe Kategorie gehört, wie anderes, dem Verdacht judaisierender Färbung gleichfalls ausgesetztes Sondereigentum, z. B. Matthäus 5, 19 (der Gebote auflösende Kleinste im Himmelreich), 7, 6 (Heiden als Hunde und Schweine), 16, 17. 18 (der Hauptapostel Petrus), 23, 3 (anerkannte Lehrautorität der Schriftgelehrten), 24, 20 (keine Flucht am Sabbat); 2. daß der Evangelist der fraglichen Stelle überhaupt nicht im Zusammenhang der Missionsrede begegnet

[1] S. 346. 369.

[2] S. 357. Beigetreten ist ihm nur H. Monnier S. 250f. 254. 288f., der sich bezüglich der in Betracht kommenden, oben beurteilten Stellen ebenso desorientiert und im übrigen von der Tendenz geleitet zeigt, den Tod Jesu als eine von Anfang an in Aussicht genommene Sache darzustellen. Vgl. namentlich S. 264.

[3] So Loisy *Morceaux d'exégèse* 1906, S. 98.

ist, sondern sie, um sie doch irgendwo unterzubringen, zwischen den Abschluß des 2. Teiles 10, 22 und den Anfang des 3. Teiles seiner Rede einschiebt.[1] Ist das Wort aber als ein erratischer Block zu betrachten, so besteht mindestens schon die Möglichkeit, ihm eine spätere Geburtsstunde anzuweisen; 3. daß hier, wo ganz Israel missioniert werden soll, von einer ersten, gleichsam probeweisen Aussendung in die galiläische Nachbarschaft, von einer „fliegenden Verkündigung durch Israel"[2], davon die Boten demnächst schon wieder zurückerwartet werden und wirklich zurückkehren, nicht mehr die Rede sein kann. Vielmehr ist er es, der zu ihnen zurückkehren wird. Also gehört das Wort in die Zeit, da er seinen Tod vor Augen sieht.[3] Noch viel weniger paßt in jene Frühzeit die 10, 18 eröffnete Aussicht, vor „Statthalter und Könige"[4] gestellt zu werden „zum Zeugnis auch für die Heiden"; 4. daß der Verfasser eines erst nach 70 entstandenen Evangeliums die „Städte Israels" schwerlich mehr in der geographischen Begrenzung des jüdischen Landes gedacht haben wird; 5. daß es ein methodischer Fehler ist, eine Behauptung, welcher schlechterdings alle übrigen zu Gebote stehenden Zeugnisse widersprechen, auf eine einzige, isoliert dastehende und auf alle Fälle rätselhaft bleibende Stelle wie 10, 23 zu gründen.[5]

Halten wir uns an den gemeinsamen Bericht als an das eigentliche Stammkapital der Synopse, so erhellt bekanntlich aus jeder Zusammenstellung der parallelen Texte ein exegetischer Befund, demzufolge die großen Redekompositionen der Kapitel

[1] Schott in der *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 1906, S. 140f. [2] *Skizze* S. 15.

[3] Richtig R. A. Hoffmann S. 527.

[4] *Skizze* S. 17 verallgemeinernd: „die weltliche Gewalt".

[5] 1901, S. 16. 1906, S. 355f. Nach S. 357 „können alle natürlich-psychologisch orientierten Leben-Jesu von Weisse bis auf Oskar Holtzmann herunter damit nichts anfangen". Wie traurig! In Wahrheit besagt die Stelle deutlichst genug dasselbe, was auch Lucas 18, 8, daß der Wiederkommende die Jünger noch mitten in einer keineswegs mit durchschlagendem Erfolg gekrönten Arbeit antreffen wird.

5—7, 10, 13, 23—25, teilweise auch 11 und 18 bei Matthäus sich als kunstvolle, durch die sachliche Einheit der Gesichtspunkte zusammengehaltene und teilweise auch durch Zahlensymbolik (Dreiteilung und Siebenbildung) beherrschte Anreihung von Reden und Sprüchen Jesu aus den verschiedensten Zeiten und Situationen seiner Lehrtätigkeit herausstellen. Es handelt sich für uns teilweise schon um die Bergrede, vornehmlich aber um die Missions- oder Instruktionsrede. Wenn v. Soden in beiden Befehle und Warnungen findet, die auf eine viel spätere Zeit hinweisen, so urteilt er nach Schweitzer damit noch „viel radikaler“, als selbst Otto Schmiedel, wenn dieser die Ordnung solcher Reden auf Rechnung des Evangelisten setzt.[1] Nun aber wird im Verdachte des Radikalismus wenigstens Heinrici nicht befunden werden; und doch sagt er genau dasselbe.[2] So wenig sich auch die Methode empfiehlt, nach welcher er die Entstehungsverhältnisse jener Reden begreiflich machen will, darüber werden wir doch auch bei ihm gar nicht im Zweifel gelassen, daß zunächst die Bergrede aus Einzelsprüchen und Spruchgruppen gebildet ist, und daß darin selbst spätere Missionserfahrungen der Jünger zum Ausdruck kommen, „wie dies auch sonst, namentlich in den Missionsanweisungen deutlich sich zeigt Matthäus 10 und die Parall“.[3] Nicht anders steht es mit 10, 24. 25: „Diese Sprüche setzen bereits geleistete Lehrarbeit des μαθητής voraus, sie zählen also zu denen, welche unter dem Eindruck der Missionsarbeit Bedeutung gewonnen haben.“[4] Alle Achtung vor dem zwar durchaus konservativ gestimmten Gelehrten, dem aber eine nicht bloß behauptete Vertrautheit mit der bezüglichen Literatur, die genaue Kenntnis der kritischen Sachlage, die gewissenhafte Verwertung aller unabweislich sich aufdrängenden Erkenntnisse solche Zugeständnisse erschwinglich machen. Und wie der Leipziger Lutheraner, so gibt auch der Berner Friedrich Barth,

[1] S. 302. [2] *Die Bergpredigt* I, 1900. II, 1905.
[3] II, S. 2. [4] II, S. 95.

ein Führer der reformierten Gläubigkeit, unverhohlen der Wahrheit die Ehre, indem er in der Aussendungsrede Vorwegnahmen konstatiert.[1] In der Tat ist die ganze Aussendungsrede nur von unserer Zweiquellentheorie aus zu verstehen.[2] Die geschichtliche Quelle bietet die Rede in der kurzen Form Marcus 6, 7—11 = Matthäus 10, 1. 9—11. 14 = Lucas 9, 1—5, die Redequelle in der Form Lucas 10, 1—12, wozu Matthäus 9, 37. 38. 10, 12. 13. 15. 16 die Parallele und damit zugleich auch in diesem Falle der Beweis für die gewohnte Zusammenarbeitung beider Quellen bei Matthäus vorliegt. Über beide Quellen geht nun aber derselbe Evangelist im 2. und 3. Teil der Missionsrede hinaus. Zunächst nimmt er 17—22 ein Stück vorweg, das Marcus 13, 9—13 = Lucas 21, 12—19 die zweite Hälfte des ersten Aktes der synoptischen Apokalypse bildet und mit seinen Aussichten in eine dunkle Zukunft dort auch allein am Platze ist.[3] Um sich nun nicht einfach zu wiederholen, bringt er daher gegebenen Ortes Matthäus 24, 9. 13. 14 nur noch einzelne Fragmente daraus, 10—12 versetzt mit einigem Sondereigentum.[4] Der Spruch 10, 22, wiederholt 24, 13 = Marcus 13, 13, ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται hat relativ abschließende Kraft, so daß 10, 23 einen angeschweißten Nachtrag bildet. Den 3. Teil der Aussendungsrede eröffnet Matthäus 10, 24. 25 = Lucas 6, 40 ein Spruch über das Verhältnis von Meister und Jünger. Aus der gleichen Redequelle stammt die Ermahnung, sich aus Menschenfurcht nicht vom Bekenntnis abhalten

---

[1] *Die Hauptprobleme*[2] 1903, S. 151.

[2] Neueste Untersuchungen bei E. Schott *Die Aussendungsrede Matthäus 10, Marcus 6, Lucas 9, 10: Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 1906, S. 140—150. Loisy *La mission des disciples: Morceaux d'exégèse* 1906, S. 63—138.

[3] Die Vorwegnahme erkennt auch, wiewohl von verschiedenen anderen kritischen Voraussetzungen ausgehend, B. Weiß S. 22f. an, und nicht minder sehen hier Cary S. 180. 185f. und R. A. Hoffmann S. 511f. 527f. das Richtige.

[4] Wesentlich richtige Beurteilung findet dieser Punkt auch bei R. A. Hoffmann S. 253. 521.

zu lassen Matthäus 10, 26—33 = Lucas 12, 2—9 mit einem sinngemäß angereihten Zusatz 12, 11. 12 = Matthäus 10, 19. 20. Aber auch Lucas 12, 51—53 begegnet Matthäus 10, 34—36, und „es ist gewiß nicht zufällig, daß was in der Fassung des Matthäus zusammengehört, auch von Lucas zusammengehalten ist“.[1] Es bildete eben zuvor schon ein zusammenhängendes Stück der Spruchsammlung. Ein anderes Fragment derselben schließt sich 10, 37. 38 = Lucas 14, 25—27 an, und 10, 39 = Lucas 9, 24, wie Matthäus 10, 38 = Lucas 9, 23 war, bildet den Übergang zu dem aus Lucas 10, 16 mit Beiziehung des Spruches Marcus 9, 41 reproduzierten Schluß der Aussendungsrede Matthäus 10, 40—42, wobei indessen 10, 41 schon auf die Stellung der Propheten im Urchristentum reflektiert wird.[2] Der Gesamtbefund läßt kein anderes Urteil zu als: „Matthäus will eine umfassende Belehrung über die Aufgabe und die Schicksale der Jünger bei ihrer Missionsarbeit geben und hat zu diesem Zweck die gesamte ihm vorliegende Überlieferung hier aufgeführt.“ „Seine großen Reden sind nicht als geschichtliche Niederschläge aufzufassen, sondern sie wollen dem lebendigen Bedürfnisse nach Belehrung aus dem Munde des Herrn selbst genügen.“[3]

Das summarische Verfahren, mit welchem A. Schweitzer sich über dieses durch gemeinsame Arbeit vieler errungene Ergebnis der heutigen Evangelienkritik hinwegsetzt, besteht darin, daß er die matthäischen Reden unbesehen nicht bloß als im vorliegenden Umfang treu überliefert, sondern auch als gerade zu der von der Ordnung des Matthäus an die Hand gegebenen Zeit gehalten und insofern inhaltlich und chronologisch über alle Zweifel erhaben behandelt.[4] Daraus greift er dann jeweils gerade diejenigen Stellen heraus, welche von der Kritik als vorwegnehmende Einschaltungen aus späteren Zusammenhängen erkannt sind, wie solches am auffälligsten bei der Dublette 10, 17—22 = 24,

[1] Schott S. 142. [2] Loisy S. 116.
[3] Schott S. 143. [4] S. 377. 384.

9. 13. 14 der Fall ist, deren beide Glieder gleicherweise nur Reproduktion des apokalyptischen Fragmentes Marcus 13, 9—13 sind. Nun beginnen mit Matthäus 10, 17, wie wir sahen, die über die historische Situation der Aussendungsrede hinausgehenden, späteren Zusammenhängen entnommenen Weiterungen der Rede. Daraus ergibt sich als ganz selbstverständliche Folge ein jedes geschichtliche Verständnis ausschließender Kontrast zwischen den auf günstige Bedingungen der Wirksamkeit weisenden Aussendungsworten 10, 9—14 = Marcus 6, 8—11 und den tragischen Aussichten in den beiden letzten Teilen der Rede.[1] Die „konsequente Eschatologie" entledigt sich dieser Schwierigkeit also auf dem Wege, daß sie einer Rede, die sich in allen Quellen als Aussendungsrede einführt, den Charakter der „Instruktionsrede" aberkennt[2], um vielmehr eine „Leidens- und Parusierede" daraus zu machen.[3] Während Weissagungen von peinlichen Lagen, darein die Jünger geraten werden, von Verfolgungen und Prozessen, deren sie gewärtig sein müssen, zum guten Teil als vaticinia ex eventu die späteren Kämpfe der

---

[1] Schon 1901, S. 17 meinte A. Schweitzer, das Nebeneinander von Optimismus und Pessimismus sei „der bisherigen Erklärung", d. h. der oben gegebenen, „unfaßbar" gewesen. Ohne von dem dargelegten Sachverhalt Kenntnis zu verraten, weiß er 1906, S. 230, daß Colani, Bleek, Scholten, Meyer, Keim, Weiffenbach (er hätte auch E. Reuß und noch viele der Besten nennen können) „die Instruktionsrede da zu Ende sein lassen, wo sie sie nicht mehr erklären können". In Wahrheit lassen die Genannten sie da zu Ende gehen, wo die Parallelen der Quelle Marcus 6, 6—11 = Lucas 9, 1—5. 10, 1—12 wirklich zu Ende sind und daher auch Matthäus 10, 16 der erste, diesem entsprechende Teil schließt. Der erst jetzt, im 2. und 3. Teil anhebenden Leidensweissagungen entledigen sich die modernen Theologen nach Schweitzer S. 358 „auf ihre Art, d. h. durch Streichung". In Wahrheit weist man ihnen nur die Stelle wieder an, wo sie zu Hause sind. Dagegen versteht sich Schweitzer selbst am besten auf das Streichen unliebsamer Stellen (s. unten S. 75). Jülicher S. 5: „Die Vergewaltigung von Gesetz und Regel geschichtlichen Untersuchens kann kaum ärger getrieben werden."

[2] S. 146. [3] S. 360.

Gemeinde mit der Welt abspiegeln[1], sofern echt aber jedenfalls nur aus der Lage des Meisters selbst am Ende seiner abschüssigen Lebensbahn verstanden sein wollen, werden sie hier verkehrterweise in eine frühere, ja möglichst frühe Zeit verpflanzt, und wird zu diesem Behuf der 2. und 3. Teil der Rede Matthäus 10 mit dem 1., der allein durch die Parallelen bestätigt ist, auf gleiche Stufe der Geschichtlichkeit gestellt, der ganz allgemein anerkannte und schon längst in den Kommentaren von De Wette, Bleeck, Meyer-Weiß nachgewiesene Kompositionscharakter jener Rede aber fast wie eine Verlegenheitsauskunft der modernen Theologie behandelt, welche sich damit der Konsequenzen der allerneuesten Leidensgeheimnistheorie zu erwehren gesucht hätte.

Zieht man nun ab, was der Verfasser, wo er den Marcusbericht anscheinend aus sich selbst zu widerlegen unternimmt, als Konterbande aus den, nur so ganz gelegentlich ihres Kompositionscharakters für verlustig erklärten, Matthäusreden[2] hereinbringt, so ergibt sich aus der für sich allein in Betracht gezogenen Darstellung Marcus 1—6 genau das Bild, welches er zerstört zu haben behauptet. Von dem großen Erfolg schon des ersten Tages 1, 21. 22 war schon oben (S. 43) die Rede. Ebenso von der chronologisch nicht verwertbaren, rein sachlich geordneten Gruppe 2, 1—3, 6 (S. 37). Kaum ist dieselbe abgeschlossen, so lesen wir 3, 7—12 von ungeheuerem Zulauf aus allen Teilen des südlichen Syrien, von massenhaften Heilungen, von belästigendem Gedränge, davor er bald in das Schiff flüchten muß 3, 20. 6, 31, bald im eigenen Hause nicht so weit verschont wird, um die tägliche Mahlzeit zu sich nehmen zu können 3, 20. 6, 31, von jerusalemischen Abgesandten, die nach Galiläa kommen, um sich die bedenklich werdende Sachlage zu besehen 3, 22. 7, 1, von enorm gesteigerten Wunder-

[1] Richtig hat das schon Bruno Bauer erkannt, wie A. Schweitzer S. 146 selbst berichtet. Vgl. auch Wellhausen *Matthäus* S. 48, Monnier S. 254. [2] *Skizze* S. VIIf. 4. 1906, S. 301. 360.

taten diesseits wie jenseits des Sees 5, 1f. 21f., bis in der Vaterstadt, wo man sich in das Auftreten des von Jugend auf Wohlbekannten nicht zu finden wußte, ein erster Mißerfolg eintritt 6, 1—6, der aber dem massenhaften Zulauf von anderwärts keinen Eintrag tut 6, 33. 34. 55. 56.

Durch ganz ebenso unzweifelhafte Zeugnisse begründet ist aber der entgegengesetzte Eindruck, den man aus der Darstellung Marcus 7—9 (bis zur Reise nach Jerusalem) davonträgt. Mag auch der Bericht vom Konflikt mit den jerusalemischen Schriftgelehrten 7, 1—23 für unsere Beurteilung der sittlichen Frage eine Niederlage der Angreifer bedeuten[1], Tatsache ist, daß sofort 7, 24 der galiläische Boden geräumt, die Jünger Marcus 8, 15 = Matthäus 16, 6 = Lucas 12, 1 vor dem Sauerteig der Pharisäer gewarnt werden, Jesus seither meist im Norden und Osten umherzieht und selbst auf dem Durchzug nach Süden 9, 30 nur inkognito in Galiläa weilen kann. Man hat also immerhin ein Recht, von „Rückzügen und Fluchtwegen“ zu sprechen[2], und selbst der gewählte Lieblingsausdruck des Matthäus (zehnmal, sonst im Neuen Testament nur viermal) spricht dafür (vgl. namentlich 2, 12—14. 22. 4, 12. 12, 15. 14, 13. 15, 21). Was aber die Hauptsache ist: gleich auf das Petrusbekenntnis folgt die erste große Leidensweissagung Marcus 8, 31 = Matthäus 16, 21 = Lucas 9, 22 — dazu bei Marcus und Matthäus eingeleitet mit ἤρξατο[3] —, der bekanntlich noch zwei andere folgen, mit deren sich steigernder Deutlichkeit das dunkle Wort vom scheidenden Bräutigam Marcus 2, 20 = Matthäus 9, 15 = Lucas 5, 35, ganz abgesehen davon, daß es in die oben besprochene Gruppe fällt, also chronologisch unbestimmbar und überdies im Hin-

---

[1] So Albert Schweitzer S. 350.

[2] Gegen Monnier S. 257f.

[3] Darauf soll übrigens weiter kein Gewicht gelegt werden. Vgl. Wrede S. 20f. 92, Dalman *Worte Jesu* I, S. 21f., Wernle *Quellen* S. 37f.

blick auf die schon früh (Didache 8, 1) bezeugte Sitte des Karfreitagsfastens redigiert ist[1], nicht verglichen werden kann.[2] Ganz in die Luft gebaut ist vollends die Konstruktion, wonach Jesus in der früheren Periode auch den Seinigen, in der späteren nur noch sich selbst Leiden in Aussicht stelle. Gerade erst die späteren, hinter das Petrusbekenntnis fallenden, Worte sprechen ganz unmißverständlich vom Leidensweg, den die Jünger in der Nachfolge des Meisters wandeln werden Marcus 8, 34 = Matthäus 16, 24 = Lucas 9, 23. Sie können Matthäus 10, 24. 25 = Lucas 6, 40 unmöglich für sich ein besseres Los erwarten, als jener. Ganz unzweifelhaft folgen Marcus 8, 31. 34—36 gleich der ersten Weissagung, darin Jesus als Prophet des eigenen Todesgeschickes auftritt, sofort auch die Ankündigungen von entsprechenden Leiden nach, darauf die Seinigen sich gefaßt zu machen haben. Jeder natürlichen Logik entspricht es, wenn Leiden und Drangsale aller Art den Jüngern in dem Moment in Aussicht gestellt werden, da der Meister selbst den Todesweg antritt. Aber eben darum, weil es das Natürliche ist, soll es zu den Verirrungen der psychologischen Methode gehören. So meint man dort, wo der Kultus des Un- und Übernatürlichen im Schwange geht. Darum brauchen auch die Schlußweissagungen Marcus 13 = Matthäus 24 nicht mehr länger, wie die Kritik bisher getan hat, geprüft und untersucht zu werden auf den Unterschied der Elemente, die der Eschatologie Jesu angehören und auch sonst in der Redensammlung begegnen, von solchen, die der apokalyptischen Produktivität der Gemeinde entstammen und zugleich Rückspiegelungen der Unbilden darstellen, welche die Gläubigen „von ihren eigenen Volksgenossen" 1. Thess. 2, 14 und von Heiden zu erfahren hatten. Sie „können nicht von Jesus sein",

---

[1] E. Schwartz *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 1906, S. 27f.

[2] Vgl. darüber meine Ausführung in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 1901, S. 954f.

werden also kurzweg aus der Geschichte gestrichen.[1] Denn „in den Texten steht klärlich, daß Jesus seinen Jüngern nicht von Leiden nach seinem Tod redet“.[2] Aber selbst wenn es erlaubt wäre, die einzige Stelle, da bei Marcus vor dem Petrusbekenntnis vom Leiden die Rede ist, 2, 19. 20 zugunsten des Nestes von Einbildungen zu verwerten, das sich hier vor unseren Blicken aufbaut, kämen wir nicht weiter. Denn „klärlich“ steht dort nur geschrieben, daß für die Jünger Trauerzeit sein wird, „wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein wird“, also eben gerade nicht schon vorher.

Wir sind bei dem unvermeidlichen Schluß angelangt, daß die Unterscheidung der beiden Phasen des öffentlichen Lebens Jesu nach den Gesichtspunkten der aufsteigenden und der absteigenden Linie zu Recht besteht. Bei seiner zur Beschämung der gleichzeitigen Theologen unternommenen Umkehr in das Gegenteil hat A. Schweitzer schließlich noch die Hauptsache vergessen, daß nämlich nicht bloß der Marcusbericht es so und nicht anders verlangt, sondern auch ein Lucas 22, 35. 36 aus der Spruchsammlung erhaltenes Logion, darin Jesus selbst im Rückblick auf das frühere Wort 10, 4 die Jünger anredet, wie folgt: Einst habe ich euch gesandt ohne Beutel, Tasche und Schuhe, und ihr habt keinen Mangel gehabt — also in eine gastliche Welt; aber von nun an bedürfet ihr nicht bloß des Beutels, sondern auch des Schwertes — also in einer mittlerweile feindselig gewordenen Welt. Vor diesem Gegensatz von Einst und Jetzt, wie ihn Jesus mit dürren, unmißverständlichen Worten feststellt, fällt der Erweis des Gegenteils verheißende Kunstbau der eschatologischen „Konsequenz“ vollends in sich zusammen.

---

[1] S. 386.

[2] S. 357. Präludien dazu schon 1901, S. 81f. 88f. 100f.

V

Ein weiteres entscheidendes Gewicht für die wesentliche Zuverlässigkeit des Marcusberichtes hat P. W. Schmiedel in die Wagschale gelegt mit dem mehrfach ausgeführten Satz von den „Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu“.[1] Der zu ihnen hinführende Weg entspricht der unanfechtbaren historischen Methode, wonach in einem offenbar der Verherrlichung einer geschichtlichen Größe gewidmeten Bericht vor allem solche Punkte Glauben verdienen, wo diesem Zweck weniger entsprochen wird, weil, was erzählt wird, eher dazu führen könnte, an der Verehrung des Helden irre zu machen, so daß man schließen darf: hätte dieses und jenes sich dem Berichterstatter nicht als glaubhaftest überliefert, dabei wohl auch schon allbekannt geradezu aufgedrängt, so würde er von sich aus keine Veranlassung gefühlt haben, es zu reproduzieren. Auf unseren Fall angewandt, spricht dieses Kriterium geschichtlich treuer Berichterstattung mächtig für die Erzählung des Marcus, sofern dieselbe noch ganz unbefangen Berichte mit sich führt, welche von Matthäus und Lucas entweder übergangen oder tendenziös umgeformt, auf dem einen oder anderen Wege also beseitigt worden sind. Es handelt sich dabei vornehmlich um sieben Stellen: 1. Nach 3, 21 kommen Jesu Angehörige, d. h. nach 3, 31 seine Mutter und seine Brüder, nach Kapernaum, um sich des nach ihrer Ansicht entgleisten Familiengliedes zu bemächtigen (ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη), was keiner der Seitenreferenten nachzuerzählen wagte; schon darum nicht, weil an diesem Riff die ganze Legende von der Jungfraugeburt scheitert, von der Mariologie des Lucas gar nicht zu reden. 2. Jesus heißt 6, 3 „der

[1] *Das 4. Evangelium gegenüber den 3 ersten* 1906, S. 16—22. 31—33. Vorwort zur englischen Übersetzung von A. Neumanns *Jesus* 1906, S. VIII—XXIII. *Protestantische Monatshefte* 1898, S. 307, 1906, S. 260—264. Im Anschlusse daran Mehlhorn S. 16f. 19.

Zimmermann, der Sohn der Maria“, weil er als ältester Sohn Stelle und Geschäft seines verstorbenen Vaters vertritt; dagegen Matthäus 13, 55 „der Sohn des Zimmermanns“, Lucas 4, 22 „Josephs Sohn“, während hier die bei Marcus und Matthäus angeschlossenen Brüder und Schwestern, offenbar nachgeborene Kinder, wegfallen. 3. Nach 6, 5. 6 konnte er in dem ungläubigen Nazaret keinerlei eigentliche Krafttat (δύναμις) verrichten, sondern nur wenige Sieche durch Handauflegung heilen, so daß er sich selbst über den Unglauben wunderte, der ihm hier entgegentrat; nach dem verkürzten Bericht Matthäus 13, 58 „verrichtete er daselbst nicht viele Krafttaten um ihres Unglaubens willen“; Lucas versagt vollends. 4. Aber auch dem wundersüchtigen Verlangen nach Krafttaten bei anderen soll 8, 12 nicht entsprochen werden: „wahrlich, ich sage euch, diesem Geschlecht soll kein Zeichen gegeben werden“, und wenn Matthäus 12, 39. 16, 4 = Lucas 11, 29 fortfahren: „außer dem Zeichen des Jonas“, so ist damit ja nach Lucas 11, 30. 32 = Matthäus 12, 41 trotz 12, 40 die Bußpredigt an die Niniviten gemeint. 5. Ablehnung des Prädikates „gut“ Marcus 10, 18 mit Hinweis auf Gott als den „allein guten“, Lucas 18, 19 nicht verleugnet, dagegen Matthäus 19, 17 offenkundig verdreht. 6. Nach 13, 32 weiß auch der Sohn nicht Tag und Stunde der Weltkatastrophe; Matthäus 24, 36 wahrscheinlich, bei Lucas gewiß gestrichen. 7. Der Kreuzesruf 15, 34 = Matthäus 27, 46, bei Lucas durch ganz andersartige Kreuzesworte ersetzt. Mit diesen sieben unentfernbaren Zeugnissen kann sich die kleine Zahl derjenigen, die in gleicher Richtung bei Matthäus und Lucas gehen, ohne daß Marcus mit dafür eintritt, nicht messen. Er schweigt z. B. zu Matthäus 11, 19 = Lucas 7, 34. Dagegen kommt nur ein einziger Fall in Betracht, da er hinter den Seitenreferenten zurückzustehen scheint, sofern Matthäus 12, 32 = Lucas 12, 10 Worte gegen den Menschensohn vergeben werden können, nicht aber Lästerung des Geistes, während Marcus 3, 28. 29

ein solcher Unterschied überhaupt nicht gemacht, sondern einfach gesagt ist: alle Sünden mit Ausnahme dieser einen haben noch Aussicht auf Vergebung.[1] Das bedeutet Verallgemeinerung, aber nicht Widerspruch.

Ein Bericht mit so handgreiflichen, übrigens noch leicht zu vermehrenden[2] Spuren einer Menschlichkeit, die noch vernehmlichst gegen den schon bei den nächst anschließenden Seitenreferenten mächtig verspürbaren Zug nach Verherrlichung, ja Vergottung protestiert[3], darf Anspruch darauf erheben, in erster Linie auf seine geschichtliche Grundlage hin angesehen zu werden, zumal da es ihm auch in vielen seiner rein anekdotenhaft erzählten, schmucklos eingerahmten Einzelbilder und Momentaufnahmen nicht an der Frische und bewegten Anschaulichkeit echt volkstümlicher Erinnerungen, an festhaftender Lokalfarbe und wahrnehmbarstem Erdgeschmack fehlt. Diese schon seit Weiße und Heinrich Ewald oft hervorgehobene Eigenschaft ist noch neuerdings von Wernle[4], Gloag[5], Swete[6], Menzies[7], Wellhausen[8], Johannes Weiß[9], Pfleiderer[10] und Jülicher[11] so richtig und treffend dargetan worden, daß

[1] Während Nath. Schmidt S. 238. 276 die Geschichtlichkeit der Darstellung Marcus 3, 21. 6, 5. 8, 12 anerkennt, bemüht er sich S. 133 die Vergebbarkeit von Sünden gegen die Person des Menschensohnes einer kirchlichen Redaktion auf die Rechnung zu schieben. Wie unwahrscheinlich und dem obigen Kanon direkt zuwiderlaufend! Überdies aber würde sich ja aus solchem Sachverhalt gerade ein Schluß gegen die Priorität der Matthäusform ergeben.

[2] Vgl. Wernle *Die Quellen des Lebens Jesu* S. 40f.

[3] R. A. Hoffmann sucht vergeblich den „Grundsäulen“ das Anstößige, damit freilich auch Beweiskräftige zu benehmen durch Zuhilfenahme teils sprachlicher Finessen bezüglich Marcus 6, 3. 5. 6 (S. 239), teils seiner hier ihre Tugend bewährenden Unterscheidung von U[1] und U[2] bezüglich Marcus 10, 17 (S. 411f.) und 13, 32 (S. 543).

[4] *Die synoptische Frage* S. 204f.

[5] *Introduction to the synoptic gospels* 1895, S. 185f. [6] S. LVII.

[7] S. 33f. [8] *Einleitung* S. 51. 59. [9] I², S. 43. [10] I, S. 396f.

[11] *Realencyklopädie* S. 293. Übrigens kann sich diesem Eindruck selbst Nath. Schmidt S. 225 nicht ganz entziehen.

Versuche, alles nur auf Liebhaberei für behagliche Breite[1], Ausmalung durch angebrachte Detailzüge und anderen Zierat zurückzuführen und darin sogar Annäherung an apokryphe Manier zu erblicken[2], dagegen nicht aufkommen. Unser zweites kanonisches Evangelium ist und bleibt ein Erzeugnis nachgehender und fortgesetzter Verarbeitung vieler, meist Augenblickseindrücke von kritischen Momenten und dramatischen Auftritten echt volkstümlich festhaltender, Erinnerungen, gepflegt im Sinne und zugunsten der Bedürfnisse einer andachtsvoll auf- und zurückschauenden Gemeinde, nicht minder aber auch zu Zwecken der Verteidigung und der Werbung nach außen: ein durchaus naturwüchsiges Gebilde erster und frischester Triebe am Lebensbaum der Urchristenheit, eben darum aber auch als geschichtliche Urkunde ebensosehr positiven Wert beanspruchend, wie kritischer Sichtung bedürftig.

---

[1] Merx II, 2, S. 60: „Der behagliche, malerische Marcus!"

[2] So Badham *St. Mark's indebtedness to St. Matthew* 1897, S. 44. Vgl. dagegen A. Wright *Some New Testament problems* S. 256f. Swete *The gospel according to St. Mark* 1898, S. LXIX.

Aus dem Asklepieion von Kos

Von **Rudolf Herzog** in Tübingen

(Hierzu Tafel I)

I Schlangenopfer

1 Das Dankopfer an Asklepios

Unter dem Titel „Ein Dankopfer an Asklepios" hat Richard Wünsch in dieser Zeitschrift 1904 VII 95—116 den vierten Mimus des Herondas *Ἀσκληπιῷ ἀνατιθεῖσαι καὶ θυσιάζουσαι* als religionsgeschichtliches Dokument behandelt und von diesem Gesichtspunkt aus in ein neues Licht gerückt. Seine Voraussetzung (S. 114), daß wir die Aussagen des Herondas über die geltenden Rituale unbedenklich als urkundliches Material verwerten dürfen, ist durchaus berechtigt, wenn ich auch die Begründung etwas anders fassen möchte: nicht als Vertreter der *docta poesis* der Alexandriner hat er die koischen Rituale studiert, sondern als *βιολόγος* hat er getreulich das wiedergegeben, was er während seines Aufenthalts in Kos ohne gelehrtes Studium nach dem Leben beobachtete. Ich kann für diese Auffassung auf meine Ausführungen in den Jahresheften des österr. archäol. Instituts 1903 VI 215f. verweisen.

Wünsch hatte nicht die Absicht, das Gedicht nach allen Richtungen auszuschöpfen, er begnügte sich mit der Behandlung einzelner Punkte. So weist er S. 95 zwar darauf hin, daß der Schauplatz der Handlung kürzlich wiederentdeckt worden sei, aber er geht auf die archäologischen Fragen nicht weiter ein.

Die Aufdeckung des Asklepieions von Kos ist im Herbst 1904 vollendet worden, zu seiner Entdeckung 1902 war ich durch zehnjährige Beschäftigung mit Herondas geführt

worden.[1] Die Nachprüfung seiner Schilderung an den Ergebnissen der Ausgrabungen mußte daher für mich einen besonderen Reiz haben, und ich wurde durch sie immer mehr von dem urkundlichen Wert des literarischen Zeugnisses überzeugt. Schritt für Schritt erläuterten sich gegenseitig der archäologische Befund und die Darstellung des Dichters. Die Resultate dieser Vergleichung habe ich vorläufig in meinem ersten Ausgrabungsbericht Arch. Anz. 1903, S. 8 und ausführlicher in den österr. Jahresheften a. a. O. gezogen. Seither glaube ich in der Deutung der monumentalen Zeugnisse noch weiter gekommen zu sein und dadurch eine Erkenntnis gewonnen zu haben, die weitere religionsgeschichtliche Ausblicke eröffnet. Zunächst soll die Vorstellung vom Schauplatz der Handlung auf die neue Grundlage gestellt werden, wobei ich das schon a. a. O. Erörterte nur kurz wiederhole.

Tafel I Abb. 1 Unter den drei Tempeln des Asklepieions kommt nach den Zeitverhältnissen nur der Tempel B in Betracht. Für das Gedicht ist kein weiterer Spielraum als 270—250 möglich, der neue Tempel A ist kaum vor 250 erstellt worden. Wenn der neue Tempel den Schauplatz bilden würde, so müßte auch der Dichter darauf anspielen. Da der Tempel B noch während des ganzen Altertums bestand, so wäre auch kein Grund gewesen, das Gemälde des Apelles, das ja jedenfalls lang vor dem Bau des neuen Tempels geschaffen war, in diesen überzuführen.

Der erste Teil des Mimus spielt nun aber nicht im Tempel oder seinem Vorhof, wie Wünsch S. 95 annahm, sondern vor ihm, am Altar, den die Statuen der Familie des Asklepios, eine Stiftung des Euthias, ein Werk der Söhne des Praxiteles, schmückte. Hier wurde das Gebet gesprochen, hier das Weihgeschenk niedergelegt, hier der Küster gerufen, um das Opfertier in Empfang zu nehmen und das Opfer zu besorgen. Um Altar und Tempel, wohl nicht auch noch in dessen Vorhalle,

[1] Vorläufige Berichte über die Ausgrabungen *Arch. Anz.* 1903, S. 1 ff., 186 ff. 1905, S. 1 ff.

standen die von den Frauen bewunderten plastischen Werke. Während dieser Handlungen ist der Tag herangekommen: die große Tür, die von der Vorhalle des Tempels in die Cella führt, wird geöffnet, der Vorhang aufgezogen. So hat Wünsch S. 108f. richtig die Worte ἡ θύρη γὰρ ὤικται κἀνεῖθ' ὁ παστός gedeutet und durch die jetzt noch in italienischen Kirchen zu beobachtende Einrichtung des Vorhangs als zweiten Abschlusses direkt hinter der Tür erläutert. Nur dürfen wir nicht wie in Italien an einen schweren ledernen Vorhang denken, sondern an einen leichten, in die Höhe oder auf die Seite zu ziehenden, leinenen Vorhang, der auch einigen Abstand von der Tür gehabt haben kann. Es mag der Mühe wert sein, die wenigen antiken Zeugnisse darüber, die ich gefunden habe, zu zitieren. Genau dieselbe Szene schildert im Isisheiligtum Apuleius *met.* XI 20 *sic anxius et in proventum prosperiorem attonitus templi matutinas apertiones opperiebar. ac dum velis candentibus reductis in diversum deae venerabilem conspectum adprecamur etc.* XI 22 *ducit me protinus ad ipsas fores aedis amplissimae rituque sollemni apertionis celebrato ministerio ac matutino peracto sacrificio de opertis adyti profert quosdam libros.*[1] Den Zweck dieses Vorhangs als eines Zwischenverschlusses lernen wir kennen aus Porphyrius *de antro nymph.* 26, S. 74 Nauck: τὸν δὲ νότον θεοῖς νέμοντες ἱσταμένης τῆς μεσημβρίας ἐν τοῖς ναοῖς τῶν θεῶν τὰ παραπετάσματα ἕλκουσι, τὸ Ὁμηρικὸν δὴ τοῦτο φυλάσσοντες παράγγελμα, ὡς κατὰ τὴν εἰς νότον ἔγκλισιν τοῦ θεοῦ οὐ θέμις ἀνθρώπους εἰσιέναι εἰς τὰ ἱερά, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.

Im Artemision von Ephesos wurde der Vorhang, was als das gewöhnliche gelten muß, zur Enthüllung aufgezogen, im

[1] Vielleicht nur für ein Kapellchen im Tempel diente der παστὸς λινοῦς in dem Bauinventar Dittenb. *Syll.* 583, 23 und die παραπετάσματα τρία in einem unedierten Stiftungsinventar des Heiligtums der ägyptischen Götter in Kos, beides aus römischer Zeit. — Daß die feierliche Zeremonie der Tempelöffnung nicht auf die Isistempel beschränkt war, zeigt meine Stellensammlung in den österr. Jahresh. a. a. O. S. 219 [7].

Zeustempel von Olympia der von Antiochos IV. gestiftete, vielleicht aus dem Tempel von Jerusalem stammende Vorhang herabgelassen.[1]

Die folgende Betrachtung von Kunstwerken spielt sich also in der Cella des Tempels ab. Das Gemälde des Apelles, das wohl eine königliche *πομπή* für den Gott verewigte, paßte mit seinem Rechteckformat an eine Langseite der Cella.

Die Betrachtungen der Frauen werden unterbrochen durch den Küster, der ihnen den guten Ausfall des Opfers meldet. Nun ist ihre Aufgabe erfüllt. Sie wenden sich zum Gehen und erteilen vorher noch der Dienerin Kokkale vier Aufträge:

1. Sie soll dem Küster, der bei ihnen steht, sein *γέρας* abliefern, das *σκέλος* des Huhns.

2. Sie soll für die heilige Schlange den ihr zukommenden *πελανός* unter heiligem Schweigen in das Loch legen.

3. Sie soll Opferbrote (*ψαιστά*) für den Gott mit Wein netzen, um sie dann, wie Wünsch trefflich erklärt, in dem vorgeschriebenen Zustand auf den heiligen Tisch des Gottes zu legen. Dieser Tisch stand in der Vorhalle, wir haben sein Fundament aufgedeckt und ebenda einen sehr fein gearbeiteten Tischfuß von rotem Marmor gefunden.[2] Das übrige wollen die Frauen *οἰκίης ἕδρῃ* verzehren, was ich lieber mit „zu Hause“ übersetzen als auf ein *ἑστιατόριον* oder *οἴκημα δαμόσιον* im Heiligtum beziehen möchte.[3]

---

[1] Pausanias V 12, 2 und Frazers Kommentar dazu.

[2] Ein heiliger Tisch stand zu demselben Zweck im Asklepiostempel von Athen, Aristophanes *Plutos* 678. IG II 836, 23.

[3] *Syll.* 616 = Paton-Hicks 37, 39, aber nicht im Asklepieion. Wünsch erinnert S. 115[1] fälschlich an die koische Inschrift *Syll.* 734, 71 (= Paton-Hicks 36 b, 33), wo „beim Heiligtum des Asklepios *ξενῶνες* und eine *οἰκία* erwähnt werden“. Die Inschrift handelt vielmehr von einem Privatheiligtum des Herakles. Über die Gasthäuser in den Heiligtümern ist jetzt das Material gut gesammelt von E. Ziebarth *Beiträge zum griechischen Recht, Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft* XIX 291 ff. — Die Lösung der Frage hängt davon ab, ob für dieses Opfer bestimmt war *τούτων ἀποφορά* oder *οὐκ ἐκφορὰ ἐκ τοῦ τεμένους*, wie es so oft in den

4. Nachträglich wird sie noch erinnert, von der *ὑγίεια*, dem geweihten Brot, mitzunehmen, d. h. es sich von dem Küster geben zu lassen. Wünsch hat gesehen, daß diese *ὑγίεια* mit den *ψαιστά* identisch ist. Seine Analogie mit der *oblata*, dem Brot vor der Weihung, und der *hostia*, dem geweihten Brot in der christlichen Kirche erscheint mir schlagend.

Für die Schlußsentenz ist noch keine befriedigende Deutung gefunden. Bei den Deutungen von Wünsch, „denn für heilige Handlungen ist das Heilbrot größer an Anteil als eine Verfehlung", d. h. „die Hygieia, beim Opfer genossen, tilgt alle dabei begangenen Fehler" oder von Crusius in der 3. und 4. Auflage seines Herondas „*in sacris enim peccata quaelibet tollit cibus sacratus portiunculae*" mit Hinweis auf Äschylus *Choeph.* 519 *τὰ δῶρα μείω δ' ἐστὶ τῆς ἁμαρτίας* muß man eine sehr gewundene theologische Weisheit den Frauen in den Mund legen und der Gen. *τῆς μοίρης* steht dabei ganz in der Luft. Von ihm wird man ausgehen müssen. Die *μοῖρα* oder *μερίς* ist ja aus den Opferinschriften zur Genüge bekannt, sie ist das *γέρας* des Küsters. Daher sagt mir besser zu die Lesung und Erklärung in Crusius' 2. Auflage *ἦ γὰρ ἱροῖσιν μέζων ἅμ' ἀρτίης ἡ ὑγίη 'στὶ τῆς μοίρης praesente portiuncula liberalior datur cibus sacratus.* Dieser nüchterne profitliche Grundsatz paßt am besten zum Charakter der Frauen und zum Schluß des Mimus.

2 Der *πελανός* als Sportel

Eine besondere Erörterung verlangt der zweite Auftrag: *ἔς τε τὴν τρώγλην τὸν πελανὸν ἔνθες τοῦ δράκοντος εὐφήμως.*

koischen und anderen Opfervorschriften heißt. Für meine Auffassung erinnere ich an die *ἀποφόρητα* und *ἀποστολαί* von den großen Opferfesten, die ebenso nach Hause gehen wie bei den Opfern des Menas Dittenb. *Or. Gr. Inscr.* 339, 72 *μετεδίδου δὲ τοῖς ἀλειφομένοις τῶν ἱερῶν τῶν ἀπὸ τοῦ ἀλείμματος εἰς οἶκον.* Stengel *Hermes* 1906, S. 239[3] glaubt, daß bei chthonischen Kulten die *ἐκφορά* verboten gewesen sei. Aber das muß noch nachgeprüft werden.

Diese Worte haben bisher bei niemand Anstoß erregt. Man weiß, daß πελανός (mit παλύνω etymologisch zusammengebracht) oder attisch μελιτοῦττα (μελιτόεσσα sc. μᾶζα) ein kleiner Kuchen oder Teig aus feinem Mehl, gemischt mit Honig und Mohn, war, der beinahe nur in chthonischen Kulten geopfert wurde, ursprünglich zur Besänftigung der chthonischen Tiere, hinter denen sich die verderbenden oder heilenden und mantischen Tierdämonen ältesten Volksglaubens verbergen. Daraus erklärt sich auch die Zusammensetzung des Kuchens mit Honig und Mohn.[1] So erschien es denn als selbstverständlich und wurde deshalb allgemein angenommen, daß auch hier ein solcher Kuchen der heiligen Schlange in ihr Loch gereicht wird.

Diese Annahme muß nun aber am archäologischen Befund nachgeprüft werden. Da die anderen Handlungen noch im Tempel geschehen sollen, so ist in diesem auch die τρώγλη τοῦ δράκοντος anzunehmen. So war es im athenischen Asklepieion, Aristoph. *Plutos* 733 ἐξηξάτην οὖν δύο δράκοντ' ἐκ τοῦ νεώ. 740 ὁ θεὸς εὐθέως ἠφάνισεν αὐτὸν οἵ τ' ὄφεις εἰς τὸν νεών. In Epidauros kommt die Schlange aus dem ἄβατον, Dittenb. *Syll.* 802, 116 ὕπνου δέ νιν λαβόντος ἐν τούτωι δράκων ἐκ τοῦ ἀβάτου ἐξελθὼν τὸν δάκτυλον ἰάσατο τᾶι γλώσσαι, καὶ τοῦτο ποιήσας εἰς τὸ ἄβατον ἀνεχώρησε πάλιν. Dieses ἄβατον war nach Pausanias räumlich vom Tempel getrennt, der wie der koische kein ἄδυτον hinter der Cella hat. Welches die Reste des ἄβατον im Heiligtum sind, ist kontrovers und noch nicht geklärt.[2] Nach der Ovid *Metam.* XV 666ff. zugrunde liegenden hellenistischen Tradition hatte

[1] Ich verweise auf die Literatur über den πελανός: Stengel *Griech. Kultusaltertümer*[2] S. 89f. Derselbe *Hermes* 29, 281—289. 31, 477f. 39, 615f. Herzog ebenda 29, 625f.

[2] Holwerda bekämpft Athen. Mitt. 27, 289ff. mit guten Gründen die Ansetzung des ἄβατον bei Kavvadias Τὸ ἱερόν S. 121ff. Sein eigener Vorschlag ist aber auch nicht überzeugend. — Die θόλος als Schlangenzwinger muß aus dem Spiel bleiben.

die epidaurische Schlange ihren Sitz im Tempel.[1] Das epidaurische *ἄβατον* wird die alte, nach dem Bau des neuen Tempels noch heilig gehaltene Kultstätte sein. Die heilige Schlange oder die Schlangen scheinen in den Asklepieia dem Publikum nicht sichtbar gewesen zu sein, da sie in den *ἰάματα* nur im Traum heilen, *Syll.* 803, 69ff. 103ff. 116ff. 119ff., während die heiligen Hunde und Gänse bei Tag im Heiligtum herumlaufen und heilend mithelfen, 802, 126. 803, 37. 133ff. Es war also gar nicht notwendig, daß die *τρώγλη* einen lebenden *δράκων* barg, wenn auch wahrscheinlich beständig Schlangen gehalten wurden, um zu feierlicher heiliger Handlung oder zu Wundern zur Verfügung zu sein. Das Publikum brauchte nur das Schlangenloch zu sehen, welches das chthonische Tier mit der Oberwelt verband und gerade so weit war, daß ein Schlangenleib durchschlüpfen und ein *πελανός* hereinfallen konnte.[2]

Im koischen Tempel kann die *τρώγλη τοῦ δράκοντος* nur in der Cella gesucht werden. In der Cella, deren zur Vorhalle erhöht liegender Fußboden zum großen Teil erhalten ist, sind zwei Einbauten zu erkennen: vor der Rückwand ein breites Basisfundament, das für die drei Kultstatuen der offiziellen Inhaber *Ἀσκλαπιοῦ καὶ Ὑγιείας καὶ Ἠπιόνας* nebeneinander Platz bot, und vor der linken Wand eine nachträglich, aber in guter hellenistischer Zeit sehr sorgfältig in die Fundamente eingebettete rechteckige Grube, mit Platten von schwarzem Marmor in sorgfältiger Fugung ausgekleidet, auch unten auf Tafel I Abb. 2

[1] Der Schauplatz ist natürlich sowohl hier als in der Vorlage des Plautinischen *Curculio* das berühmte Hieron im Waldtal, nicht das obskure Heiligtum in der Stadt. Die Römer verwischen nur aus Unkenntnis des Lokals den Tatbestand.

[2] Das ist die Bedeutung von *τρώγλη*. Loch zu einem Hohlraum. Eine weite Drachenhöhle heißt *φωλεός* oder wie Plut. *de def. or.* 15 *φωλεώδης τις δράκοντος χειά.* Die heiligen Schlangen waren nach der Tradition nicht von übermäßiger Größe. Es mag hierbei erwähnt werden, daß wir bei der Ausgrabung des Asklepieion eine auffallend große Anzahl verschiedener Schlangenarten gefangen haben. Keine war viel über 1 Meter lang.

Steinplatten stehend, oben in Höhe des Fußbodens der Cella mit einer schweren Deckplatte abgeschlossen. In der Deckplatte war ein rechteckiges Loch.

Diese Einrichtung wäre als Quartier für lebende Schlangen sehr ungemütlich und unpraktisch, sie erfüllt aber alle Bedingungen, die an den Behälter eines *θησαυρός* gestellt wurden, der zur feuer- und diebessicheren Aufbewahrung des durch einen Aufsatz hereingeworfenen Geldes diente. Über solche *θησαυροί*, Opferkassen, sind wir neuerdings durch Funde und Forschungen so gut unterrichtet, daß die Bestimmung evident ist.[1] Außer den gefundenen Thesauren selbst belehren uns Inschriften über ihre Einrichtung und über die Gelder, die in sie eingeworfen wurden. So hat die Inschrift von Andania *Syll.* 653 einen besonderen Abschnitt *θησαυρῶν κατασκευᾶς* Z. 89—95 (Hiller a. a. O. S. 263). Zwei *θησαυροὶ λίθινοι κλαικτοί* mit je zwei Schlüsseln, der eine im Tempel, sollen errichtet werden. Sie sind jährlich einmal zu öffnen.[2] Es folgen Bestimmungen über die Verrechnung der vorgefundenen Gelder. Noch sicherer wird die Bestimmung unserer Grube durch eine Inschrift, von der wir zwölf Bruchstücke in dem Gebäude römischer Zeit (D) direkt neben Tempel B verbaut gefunden haben. Der Schriftcharakter läßt einen Spielraum etwa zwischen 280 und 260. Sie setzt nur einen Tempel voraus, also existiert der Tempel A mit der oberen Terrassenanlage noch nicht. Die Inschrift enthält den Beschluß, einen Thesauros im Tempel zu errichten. Die in ihn fließenden Gelder sollen zur Fundierung des Festes, seiner Opfer und Spiele dienen, die Schaffung des Thesauros und seiner Quellen gehört also zur Vorbereitung der Einrichtung der großen,

[1] Hiller von Gärtringen *Thera* I 260—264. Graeven *Die tönerne Sparbüchse im Altertum, Arch. Jahrb.* 1901 XVI 161—189. Tsuntas *Περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι θησαυρῶν*, Mélanges Nicole 1905, S. 531—535.

[2] Der schwere Deckel brauchte jedenfalls mehrere Mann zur Öffnung, wie in Kos nach dem Augenschein und in Delos nach einer Inschrift. Vgl. Graeven S. 163. Tsuntas S. 532.

panhellenischen Asklapieia, die selbst ungefähr in die Zeit um 260—250 zu setzen ist. Leider ist nur der Anfang und ein Stück aus der Mitte der Inschrift zusammenhängend wiederherzustellen. Ich gebe das Wichtige im Wortlaut: *Ἐπὶ μονάρχου Φυλοτίμου Δαλίου νευμην[ίαι· Ἡρ]όδοτος Ἡρακλ[είτου] εἶπε· ἀγαθᾶι τύχαι· δεδόχθαι τᾶι ἐκκλη[σίαι ἱδρύ]σασθαι θησ[αυρὸν] τῶι Ἀσκλαπιῶι τὰμ πόλιν ἐν τῶι να[ῶι τοῦ Ἀσκλ]απιοῦ· το[ὶ δὲ πωλη]ταὶ μισθωσάντω τὸν [θη]σαυρὸν [ἱδρύσασθαι ἐν τ]όπωι ὧ[ι κα τοί τε] προστάται καὶ ὁ ἱερεὺς [τ]οῦ Ἀσκλ[απιοῦ καὶ τοὶ ἱεροφύλα]κε[ς ἀποδείξωντι* — —. Nachher ist die Rede von den Geldern, die in den Thesauros eingeworfen werden sollen, zunächst, wie es scheint, verschiedene Einnahmen des Heiligtums, die von den *ταμίαι* in die Kasse abgeführt werden sollen. Weiter wird bestimmt *ἐχέτω δὲ ὁ θησαυρὸς κλᾶικας τέσσαρας*, die unter die Beamten verteilt werden. *ὅ[πως οὖν ὑ]παρχόντ[ω]ν χρημάτων ἐξ ἑτοίμου ταί τε θυσίαι τῶι Ἀσκλ[απιῶι καὶ τᾶι Ὑγιεία]ι καὶ τᾶι Ἠπιόναι καὶ ἁ πανάγυρις καὶ ταὶ θε[ωρίαι καὶ τοὶ ἀγ]ῶνες καλῶς καὶ ἐπιφανῶς συντελῶντ[αι κατὰ πενταετηρίδα ἀξίως] τᾶς τοῦ δάμου προαιρέσιος, τοὶ ταμία[ι* — —. Sehr ausführlich müssen die Bestimmungen über die Gelder und ihre Verrechnung und Verwendung gewesen sein.

Wir haben also in der Cella des Asklepiostempels ein Schlangenloch, d. h. einen unterirdischen Hohlraum, in den man durch ein kleines Loch den *πελανός* für die heilige Schlange einwarf, gesucht und haben den Behälter eines Thesauros für Geldeinwurf gefunden. Das Rätsel wird sofort gelöst durch eine Inschrift des III. Jahrh. vom Orakelheiligtum des Apollo Pythios in Argos, BdCHell. 1903, 270ff., betreffend bauliche Einrichtungen im Heiligtum, darunter Z. 11ff. *καὶ θηάυρὸν ἐν τῶι μαντήωι κατεσκεύασσαν τοῖς πελανοῖς κλαικτόν*. Also galt schon im III. Jahrh. die übertragene Bedeutung von *πελανός* als ganz selbstverständlich, die Hesychius zu dem Wort überliefert hat: *καὶ ὁ τῷ μάντει διδόμενος μισθὸς ὀβο-*

λός. Ja, diese Übertragung ist viel älter, wie wir jetzt aus einer Bestimmung vom Pythion in Delphi aus der Zeit zwischen 430 und 370 sehen, die Homolle in den Mélanges Nicole 1905 S. 625—638 veröffentlicht und besprochen hat: Ἅδε (gewiß = ἕαδε, ἔδοξε, vgl. v. Wilamowitz, *S Ber. Berl. Ak.* 1904 S. 636) Δελφοῖς Φασελίτας τὸν πέλανον διδόμεν, τὸ δαμόσιον ἑπτὰ δραχμὰς δελφίδες δύ' ὀδελός, τὸ δὲ ἴδιον τέτορες ὀδελός, Τιμοδίκο καὶ Ἱστιαίο θεαρόντον, Ἐρύλο ἄρχοντος. In Geld wird der πελανός ferner gegeben der (wohl chthonischen) Athena Itonia in Amorgos im III. und I. Jahrh. *Syll.* 644, 10f. τοὺς τόκους τοὺς γινομένους αὐτῶι ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος πελανοῦ τῆι θεῶι, ἀφ' ὧμ πρότερον ἡ θυσία συνετελεῖτο, ἐπιδοὺς τῶι κοινῶι τῶν ἱερουργῶν εἰς κατασκευὴν τοῦ τεμένους. 645, 11ff. ἐπὰν δὲ τελετὴν ποιῇ ἡ ἱέρεια, ὁ πελανὸς ὁ διδόμενος ὑπὸ (ἀπὸ?) τῶν τεθυμένων ἱερὸς ἔστω· ἔστω δὲ ὁ πελανὸς ἑκάστου δραχμὴ καὶ ἐγδανεισθήτω παραχρῆμα, τὸν δὲ τόκον λογευέτωσαν καὶ τοῦτον οἱ ἐπιμήνιοι καὶ καθιστιάτωσαν, τὰ δὲ ἄλλα ἔστω τῆς ἱερείας κατὰ τὰ ἔθιμα. Im Demeterkult in Eleusis ist der πελανός schon im IV. Jahrh. in Geld abgelöst, *Syll.* 587, 291 Ἱπποθῶντος ἱερεῖ πελανόν 49 Dr., 2 Ob., daneben wird aber gleichzeitig noch ein πελανός *in natura* von der ἀπαρχή in Getreide durch das Kultpersonal bereitet 587, 280. 285. 20, 36. So wird der πελανός zu einer Art ἀπαρχή, weil diese auch mit der Zeit in Geld abgelöst wurde, und wir können manchmal für den allgemeineren Begriff ἀπαρχή (ἀπάρχεσθαι) den spezielleren, ursprünglichen πελανός einsetzen, so in der Vorschrift für das iatromantische Amphiaraion von Oropos aus dem Anfang des IV. Jahrh. *Syll.* 589, 20f. ἐπαρχὴν δὲ διδοῦν τὸμ μέλλοντα θεραπεύεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ μὴ ἔλαττον ἐννεοβόλου δοκίμου ἀργυρίου καὶ ἐμβάλλειν εἰς τὸν θησαυρὸν παρεόντος τοῦ νεωκόρου, genau wie wir es im Asklepiostempel zu Kos vor sich gehen sahen.

Für diese ἀπαρχαί, die fixiert und so zu einer Art Sportel werden, lernten wir bisher höhere Beträge kennen als den

Obolos, dessen Bedeutung der *πελανός* im Volk angenommen hat, und sicher auch höhere als sich die armen Frauen leisten konnten. Auch diese Schwierigkeit löst sich durch eine im koischen Asklepieion gefundene, noch unedierte Opfervorschrift des II. Jahrh. vom Kult der Aphrodite, wo es Z. 10ff. heißt: *ἀπαρχέσθων δὲ καὶ τοὶ λοιποὶ πάντες τοὶ θύοντες ἐς τὸν θησαυρὸν τᾷ Ἀφροδίται ἐπὶ μὲν βοὶ δραχμὰς δύο, ἐπὶ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶμ μὲν τελείων δραχμάν, τῶν δὲ ἀτελείων τριώβολ(ο)ν, ὄρνιθος δὲ ὀβολόν, χωρὶ τῶν προδιατεταγμένων κατὰ τάνδε τὰν διαγραφάν· ἐξέσστ(ω) δὲ τᾷ ἱερείᾳ καὶ ἀπομίσθωσιν ποιήσασθαι τούτων· ὁ δὲ ἀπομισθωσάμενος ἐχέτω τὰν ἐξουσίαν πράσσεσθαι καθὰ καὶ τὰν ἱέρειαν γέγραπται· τᾶν δὲ κλαικῶν τῶν θησαυρῶν κυριευόντω τοὶ προστάται καὶ ἀνοιγόντω μετὰ τᾶς ἱερείας καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐμ μηνὶ Δαλίωι καὶ τὸ μὲν ἥμισσον ἔστω τᾶς ἱερείας, τὸ δὲ ἥμισσον ἀναπεμπόντω ἐπὶ τὰν δαμοσίαν τράπεζαν ἐς τὸν ὑφεστακότα τᾶς θεοῦ λόγον καὶ λόγον χρηματιζόντω ἐς τὰ δαμόσια γράμματα. τὸ δὲ χρῆμα τοῦτο ὑπαρχέτω ἐς κατασκευάσματα ἅ κα δόξῃ τᾶι ἐκκλησίαι καὶ ἐς ἐπισκευὰν τοῦ ἱεροῦ.* Ähnlich ist es im benachbarten Halikarnaß im Kult der Artemis Pergaia *Syll.* 601, 29ff. *κατασκευασάτω δὲ (ἡ ἱέρεια) καὶ θησαυρὸν τῆι θεῶι, ἐνβαλλέτωσαν δὲ οἱ θύοντες ἐπὶ μὲν τῶι τελείωι ὀβολοὺς δύο, ἐπὶ δὲ γαλαθηνῶι ὀβολόν. ἀνοιγόντων δὲ οἱ ἐξετασταὶ κατ' ἐνιαυτὸν τὸν θησαυρὸν καὶ διδόντων τῆι ἱερείαι εἴς τε τὴν ἐπικουρίαν καὶ εἰς ἱματισμὸν καὶ εἰς σ —.* Vgl. noch IG XII 2, 72. Eingehender sind die Tarife der Sporteln, die zu jedem Opfertier gezahlt werden müssen, in punischen Inschriften von Karthago CISem. I 167—170, am ausführlichsten in der Massiliensis CISem. I 165, die gewiß auch aus Karthago stammt und dem V./IV. Jahrh. zugeteilt wird, vom Kult des Baal Safon. Da wird für jede Klasse von Opfertieren und Opfern bestimmt, was die Priester an Opferstücken und Geld bekommen sollen, z. B. Z. 11 (in der Übersetzung der Herausgeber) *de avi domestica vel silvestri, sive est holocaustum*

eucharisticum seu haruspicinum seu divinatorium, erit sacerdotibus argenti sicl. $^3/_4$ *Zer II de singulo et erit ca[ro auctoribus sacrificii.* Z. 12 *pro avi aut primitiis sacris aut sacrificio placentae aut sacrificio olei erit sacerdotibus argenti gerae X de singulo.* Z. 16 *in omni sacrificio quod sacrificabit pauper pecorum vel pauper avium, non erit sacerdotibus [quicquam ex iis].* Die Herausgeber ziehen eine sehr ähnliche Opferbestimmung aus römischem Gebiet bei, CIL VI 820. Über römische Thesauri handelt Graeven a. a. O. S. 163ff.

Doch kehren wir in den koischen Tempel zurück. Es dürfte jetzt bewiesen sein, daß zur Zeit des Herondas der *πελανός* schon allgemein in Geld abgelöst wurde, das man in einen Thesauros warf, daß wir also den *θησαυρός* im Tempel und auf der Inschrift mit der *τρώγλη τοῦ δράκοντος* beim Dichter gleichsetzen dürfen. Nur ein Bedenken kann uns noch stören: Wo bleibt die Schlange? Auch dieses Rätsel löst
Tafel I sich überraschend durch einen Fund aus dem Tempel des
Abb. 3 Asklepios und der Hygieia in Ptolemais (Menschieh), den C. C. Edgar veröffentlicht und richtig als Aufsatz eines Thesauros, d. h. als Deckel des Hohlraums erkannt hat.[1] Es ist eine zusammengeringelte, den Hals hochaufrichtende Schlange von Granit, mit naturalistischer Schuppen- und Bauchzeichnung. In der Mitte der Windungen ist ein schmaler, durch den Gebrauch abgeschliffener Schlitz, gerade groß genug, um eine Münze von höchstens 4 cm Durchmesser durchfallen zu lassen. An den Seiten sind Löcher für Griffe zum Heben des schweren Stückes, dessen untere Fläche als Deckel zum Einsetzen ge-

[1] *Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde* Bd. 40, 1902/03, S. 140f., *A Thesaurus in the Museum of Cairo,* mit Abbildung. Derselbe *Catalogue général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire,* Vol. XIII Greek Sculpture, S. 36, Nr. 27511 mit Tafel XVI. Eine systematische Ausgrabung dieses Tempels, aus dem auch eine Restaurationsinschrift und der interessante Paian *Catal. gén.* XVIII Greek Inscriptions S. 30 sowie die unten S. 217[4] angeführte Reinigungsvorschrift stammt, wäre sehr zu wünschen.

arbeitet ist. Also lag in diesem Asklepieion die Schlange, für die der πελανός bestimmt war, *in effigie* auf dem Deckel des Thesauros. Aus technischen Gründen ist allerdings die Illusion gestört, weil die typische Haltung der sich zum Fressen aufrichtenden Schlange[1] es nicht ermöglichte, das Einwurfsloch im Rachen zu konstruieren. So kreuzte sich die verdunkelte ursprüngliche Vorstellung vom πελανός als Schlangenfutter mit der von der Schlange als Schatzhüter, an welche Edgar allein dachte: „*the sacred creature of the god lies on guard over its masters property, an embodied proclamation of the religio loci.*“

Dieser δράκων ἐπὶ θησαυρῷ ist gewiß nicht in Ptolemais erfunden worden, wir dürfen ihn auch in anderen Asklepieia voraussetzen. So zweifle ich nicht daran, daß der Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγείᾳ geweihte zylindrische Thesauros von Melos, *Thera* I 261 = IG XII 3, 1085 eine solche Schlange trug, für die noch der Einsatz erhalten ist. Durch diese Annahme erledigen sich auch die Bedenken bei Graeven S. 162[12]. Endlich kann auch ein literarisches Zeugnis nun am einfachsten auf diesen Brauch bezogen werden, Artemidorus *onirocr.* II 13 p. 106, 7 Hercher δράκων . . σημαίνει . . πλοῦτον καὶ χρήματα διὰ τὸ ἐπὶ θησαυροὺς ἱδρύεσθαι. Das Verbum wird man eher rein passivisch = „errichtet werden“, als medial = „sitzen“ auffassen.

Wir dürfen jetzt aber dieselbe Einrichtung auch für den großen späteren Tempel (A) des koischen Asklepieion annehmen, der für die durch das große Fest geforderte prächtigere Repräsentation um 250 auf der oberen Terrasse erbaut wurde. In ihm fanden wir im Fundament der Cella nahe der Rückwand eine Grube, die zwei Bauperioden zeigt. Der ältere Teil liegt genau in der Achse der Tür, war also für den Kern der Basis der Kultbilder des Asklepios und der Hygieia ausgespart. Diese Grube ist später östlich verlängert worden für eine anschließende Basis. In diesem Teil wurden

---

[1] Aelian. *de nat. an.* VI 18.

gefunden Bruchstücke einer marmornen Deckplatte mit Hebevorrichtungen, ähnlich der im Tempel B, und marmorne Würfel an den Ecken, um sie zu tragen. Eine Auskleidung der Seiten und des Bodens der Grube mit Steinplatten, wie im Tempel B, fehlt. Der Behälter des Thesauros muß also ein in die Grube eingelassener Bronzekasten gewesen sein (vgl. Graeven S. 164[19]). Daß die Grube einen Thesauros enthielt, beweisen die vielen Bronzemünzen, die sich noch in ihr gefunden haben, meist aus Tafel I Abb. 4 späthellenistischer Zeit. Ein großer Teil von ihnen hat als Avers den Asklepioskopf, als Revers eine sich ringelnde, den Kopf erhebende Schlange (Typus Catalogue of Greek coins in the British Museum, Caria and Islands, Tafel XXXII 12, von Paton der Periode von 200—88, von Head der von 88—50 zugeteilt). Sollte das nicht die Vermutung nahelegen, daß diese Münzen als *πελανοὶ-ὀβολοί* für das Opfer an den *δράκων* mit dessen Bild geprägt wurden? Ferner haben wir eine große Anzahl von Bruchstücken einer oder mehrerer gewaltiger Schlangen von Marmor auf der oberen und mittleren Terrasse gefunden. Das führt zur Rekonstruktion einer Marmorschlange neben den Kultbildern in Tempel A, in deren Basis der Thesauros verborgen war. So kann auch im alten Tempel B eine Schlange auf dem Thesauros das rechteckige Loch in der Platte verdeckt haben. Es spielt dabei die Frage herein, ob die Kultbilder des Asklepios in den beiden Tempeln den Schlangenstab oder den einfachen Stab und eine Schlange dazu hatten. Auf den koischen Münzen hat Asklepios, wo er in ganzer Figur abgebildet ist, den Schlangenstab und der Schlangenstab allein erscheint als Wappen von Kos auf Münzen und Inschriften. Eine lebensgroße Asklepiosstatue aber, die im Vorraum der Thermen auf der unteren Terrasse gefunden wurde, hatte eine in sich, nicht um einen Stab geringelte Schlange neben sich. Daß der Schlangenstab bei Asklepiosbildern nicht sehr alt ist, betont Graf Baudissin, *Esmun-Asklepios*, Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet, 1906, S. 745ff.

Sehr interessant ist ein Vergleich mit dem, was Kavvadias vom Kultbild des epidaurischen Tempels berichtet, das nach Pausanias, Münzbildern und Reliefs den Gott thronend, die eine Hand auf den Stab stützend, die andere über den Kopf der Schlange haltend, daneben einen Hund, darstellte, *Τὸ ἱερόν* S. 43f. *Ἧτο δὲ ἱδρυμένον τὸ χρυσελεφάντινον ἄγαλμα οὐχὶ ἐν τῷ μέσῳ τοῦ σηκοῦ, ἀλλὰ πρὸς τὸ βάθος αὐτοῦ. Τοῦτο συνήγαγον κατὰ τὴν ἐκτέλεσιν τῶν ἀνασκαφῶν ἐκ τοῦ ὅτι πρὸς τὸ βάθος τοῦ σηκοῦ, παρὰ τὸν δυτικὸν τοῖχον αὐτοῦ καὶ εἰς ἴσην ἀπὸ τῶν πλαγίων πλευρῶν ἀπόστασιν, ὑπῆρχεν ὀπὴ ἐν τῷ κρηπιδώματι ὑπὸ ἀνθρωπίνης χειρὸς δι' ἀποσπάσεως τῶν λίθων γενομένη, κεκλεισμένη κατὰ μέγα μέρος διὰ μεγάλου πωρίνου λίθου κατὰ μῆκος ἐρριμμένου ἐν αὐτῇ. Ἐξαγαγὼν δὲ τὸν λίθον τοῦτον παρετήρησα ὅτι ἐκ τῆς ὀπῆς εἶχεν ἀνασκαφῆ καὶ ἐξαχθῆ ἱκανὴ ποσότης χώματος. Τὸ παράδοξον τοῦτο φαινόμενον ἤγαγέ με εἰς τὴν ὑπόθεσιν ὅτι ἐκεῖ ἀνέκειτο τὸ χρυσελεφάντινον ἄγαλμα καὶ ὅτι οἱ καταστρέψαντες αὐτὸ ἠθέλησαν νὰ ἐξερευνήσωσι καὶ τὸ μέρος τοῦ κρηπιδώματος τὸ ὑπὸ τὸ βάθρον ἐπὶ τῇ ἐλπίδι ἴσως νὰ εὕρωσι κεκρυμμένον ἐκεῖ θησαυρὸν ἢ δι' ἄλλον τινὰ λόγον. Σημειωτέον δὲ ὅτι τὴν ὀπὴν ταύτην ἐπωφελήθην καὶ ἔσκαψα ἐν αὐτῇ εἰς ἱκανὸν βάθος ὅπως ἐξακριβώσω ἂν ὄντως ὑπὸ τὸ χρυσελεφάντινον τοῦτο ἄγαλμα ὑπῆρχε φρέαρ, ὡς παραδίδει ὁ Πανσανίας*[1], *ἀλλ' οὐδὲν ἤχθη εἰς φῶς.* Es muß jedem auffallen, wie sehr sich dieser Befund mit dem im koischen Tempel A deckt. Noch auffallender wird der Tatbestand aber dadurch, daß wir aus den epidaurischen Inschriften auch einen *θησαυρός* im Tempel kennen lernen.[2] Es ist von ihm an mehreren Stellen in den

---

[1] V 11, 11 *ἐν Ἐπιδαύρῳ δὲ ἐρομένου μου καθ' ἥντινα αἰτίαν οὔτε ὕδωρ τῷ Ἀσκληπιῷ σφίσιν οὔτε ἔλαιόν ἐστιν ἐγχεόμενον, ἐδίδασκόν με οἱ περὶ τὸ ἱερὸν ὡς καὶ τὸ ἄγαλμα τοῦ θεοῦ καὶ ὁ θρόνος ἐπὶ φρέατι εἴη πεποιημένα.*

[2] Vgl. Kavvadias S. 46, der aber das wichtigste Detail nicht erwähnt.

Baurechnungen des Tempels die Rede IG IV 1484, 230 *λίθων Εὐτερπίδαι ἐς τὸν θησαυρὸν καὶ ὀδοὺς καὶ ὑπὸ τοὺς κύφωνας* 38 Dr. 3 Ob. 236 *Φρίκωνι ὀφίων ἐς τὸν θησαυρόν* 17 Dr. 4 Ob. 240f. *ὀφίων ἀκάνθοις* 2 Dr. *κόλλας ἀγωγᾶς* 3 Ob. *χαλκίων ποὶ τοὺς ἀκάνθους* 1 Dr. 4 Ob. *Λακρίνει λίθων ποὶ τὸν θησαυρόν* 11 Dr. 247 *ἅλων ἐς τοὺς ἀκάνθους* 13 Dr. 300 *Ἀριστταίωι θησαυροῦ ἐργασίας* 60 Dr. Phrikon wird an anderen Stellen für Schlosser- oder Schmiedearbeiten genannt. Eine Anschauung von den „Schlangen zum Thesauros“ vermitteln die Stellen leider nicht, auch sind die *ἄκανθοι* unverständlich. Man möchte etwa an den zackigen Kamm griechischer Schlangenbilder denken, aber *ἄκανθαι* heißen sonst die Gräten oder das Rückgrat der Schlange, was hier nicht paßt. Fränkel meint, der Thesauros sei mit einem schlangenumringelten Gorgoneion geschmückt gewesen, weil in ganz anderem Zusammenhang Z. 279 steht *ὀφίοιν [ἐνκα]ύσιος ἐπὶ τὸ γοργόνιον* 3 Ob., was natürlich etwas ganz Verschiedenes ist. So muß leider diese interessante Parallele im Dunkel bleiben. Der Thesauros sollte wie im Amphiareion Gaben der *θεραπευόμενοι* aufnehmen, IG IV 953, 9f. *ἀ]ργυρίου μνᾶν εἰσ[φέρειν ὑπέσχετο εἰς τὸν θησαυρὸν τὸν τ]οῦ Ἀσκλαπιοῦ.* 12ff. *εἰς] τὸν θησαυρὸν ἐν τ[ῶι ναῶι? — — — ἀπέδο]το.*

Wir kehren von dem archäologischen Problem zurück zur Zusammenfassung der religionsgeschichtlichen Ergebnisse:

Uralten Vorstellungen zufolge wurde in chthonischen Kulten ein Kuchen, der *πελανός*, geopfert, ursprünglich um die Gottheit, wohl überall eine Schlange, zu besänftigen. Diese Schlangengötter wurden allmählich durch die Bildung anthropomorphischer Götter zu heiligen Tieren der chthonischen Götter herabgedrückt[1], der *πελανός* wurde dadurch zur Nebensache beim Opfer. Es genügt, auf die bekanntesten Beispiele hinzuweisen, den Drachen Python in Delphi, den *οἰκουρὸς*

[1] Das Material ist bekanntlich gesammelt und ins Licht gesetzt von Visser *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, 1903.

ὄφις der Athena in Athen, die Heilgötter Asklepios, Amphiaraos, Trophonios, Glykon.[1] Bei den letzteren spielt, wie beim delphischen Drachen, wohl noch die uralte Vorstellung der Quellhüterin herein.[2] Der πελανός war wie seine Empfänger etwas Unheimliches, es wird daher niemals von ihm gegessen[3], er ist also unproduktiv. Als seine Bedeutung allmählich verblaßte, war hier zuerst ein Anlaß gegeben, um bei Nebenopfern die Naturalabgabe in Geld abzulösen, als Priesterschaft und Staat eine Kasse zur Ausrichtung von Festen und anderen Ausgaben brauchten. Diese ἀπαρχή wurde dann auf die unblutigen Nebenspenden zu den Opfern in anderen Kulten ausgedehnt und schließlich zu einer reinen Sportel, die zu jedem blutigen Opfer nach seinem Wert gezahlt werden mußte. Für diese Tempelkassen nahm Graeven S. 162, da er in Griechenland kein älteres Zeugnis als aus dem III. Jahrh. kannte, Übertragung von Ägypten mit den ägyptischen Kulten an, und W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I S. 396, ist ihm darin gefolgt mit Berufung auch auf die Tempelkasse von Ptolemais.[4] Wir werden das nicht mehr gelten lassen, nachdem wir den Brauch im Zentrum griechischen

---

[1] Über Pluton vgl. K. Rhomaios *Ath. Mitteil.* 1906, S. 192 ff. Furtwängler *S Ber. d. Münch. Akad.* 1897, S. 401 ff., über die arkadische Artemis und die Schlangengöttin von Knosos S. Reinach, Bd. CH 1906, S. 150 ff. Keinen göttlichen Namen haben bekommen die Drachen von Lavinium und von Metelis in Ägypten Aelian *hist. an.* XI 16. 17. Sie zeigen den primitiven Glauben am deutlichsten.

[2] Usener *Heilige Handlung* in dieser Zeitschrift 1904 VII 320 ff. Gruppe *Griech. Mythol.* 409 [7]. 807 f. Graf Baudissin *Esmun-Asklepios* 748. *Aelian. hist. an.* VI 51. Smith *Religion der Semiten* Deutsche Ausg. 1899, S. 130 ff.

[3] Stengel *Griech. Kultusaltert.* S. 90 [1].

[4] Ottos Auffassung der Gaben, die in den Thesauros von Ptolemais gezahlt wurden, als Eintrittsgelder fällt mit der irrtümlichen Deutung und Ergänzung der Reinigungsvorschrift dieses Tempels, S. 395. Daß es sich in jener Inschrift nicht um Drachmen, sondern wie sonst überall um Tage handelt, hat Adolf Wilhelm in den *Archaeolog.-epigr. Mitteil. aus Oesterr.* 15, 8. 20, 82 bemerkt, was Otto entgangen ist.

Kultes, in Delphi, schon im V. Jahrh. kennen gelernt haben. Eher könnte man versucht sein, wegen der ausgebildeten Vorschriften in Karthago und dem von Graeven S. 162 angenommenen hohen Alter des Brauches im Kult von Jerusalem (um 800) an eine Entlehnung von den Semiten zu denken. Aber am einfachsten wird die Annahme sein, daß bei den verschiedenen Völkern der Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft naturgemäß die Ablösung nicht oder ungenügend verwertbarer Opfergaben in Geld nach sich zog, ein Prozeß, der sich bis auf den heutigen Tag in allen Kirchen vollzieht. Gerade in Kos können wir die einzelnen Phasen der Entwickelung deutlich sehen. Der große staatliche Opferkalender, dessen Bruchstücke in den Inscr. of Cos 37 ff. und einem noch unedierten Fragment erhalten sind, stellt die Kodifikation alter Bräuche im IV. Jahrh. nach dem *μετοικισμός* von 366 dar. In seinen Bestimmungen erscheinen die Naturalabgaben noch in unglaublicher Fülle und Vielseitigkeit, Ansätze von Geldwirtschaft zeigen sich nur in den fixierten Werten der Opfertiere. In den *leges sacrae* des III. Jahrh. kommt dann die Geldwirtschaft mit dem *θησαυρός* zur Geltung, dieser ist aber noch unter allgemeiner staatlicher Verwaltung. Im II. und I. Jahrh. ist das Bankwesen und die Verpachtung an die Priester, die selbst einen Anteil bekommen, in flottem Gang, Aphrodite hat ihr laufendes Konto auf der Staatsbank. Die vielen, z. T. noch unedierten *leges sacrae* dieser Periode lassen uns die Heiligtümer von Kos nicht weniger als Geldinstitute erscheinen, wie die ägyptischen Tempel der hellenistischen Zeit, deren Verhältnisse Otto im IV. Kapitel seines wertvollen Buches darlegt. In Delos war es nicht anders, in Delphi wird die *ἀπαρχή* zu einer Art internationalem Peterspfennig[1], und im übrigen Griechenland zeigen die spärlichen inschriftlichen Quellen dasselbe Bild in Einzelzügen.

[1] Vgl. über diese Entwickelung Homolle *Mélanges Nicole* S. 633 ff.

Es wäre nun aber schief, in dieser Ablösung und der Einrichtung des Opferstocks einen Priestertrug zu sehen, der mit der Dummheit des Volkes rechnet. Die Frauen aus dem Volk im Asklepieion von Kos werfen ihr Scherflein ein für die Schlange, haben also eine dunkle Vorstellung davon, daß es ein Futter für diese sein soll. Aber daneben steht die Stele mit dem Tarif und der Bestimmung, daß von den Geldern die Feste ausgerichtet werden sollen, und das ist ihnen wohl auch nicht fremd. Daß sie dabei die alte Vorstellung festhalten, wird einmal dadurch erleichtert, daß der Drache ja ein Schatzhüter, also auch Geld ein Futter für ihn ist, anderseits dadurch, daß offiziell der Gott Empfänger des Geldes und Veranstalter der Feste ist. Wenn nicht die Volksvorstellungen vom Opfer auf diesem Wege gedankenlos mit den Fortschritten des Verkehrs gingen, so könnte keine Kirche auf Erden bestehen.[1]

Wir werden aber die einfältigen Frauen noch besser verstehen, wenn wir nachweisen können, daß in anderen Fällen nach allgemeiner Volksvorstellung einem dämonischen Wesen Geld als Opfer, das dem menschlichen Kreislauf des Verkehrs entrückt, *à fonds perdu* gegeben wird, an Stelle einer Naturalspende hingeworfen wird.

3 Opfer in chthonischen Öffnungen

In Athen warf man alljährlich, wahrscheinlich an den Hydrophorien, die wieder mit den Chytren zusammengehören, also an einem Seelenfest, Honigkuchen, d. h. *πελανοί*, in den Erdschlund im Temenos der Ge Olympia, in dem sich die deukalionische Flut verlaufen haben sollte.[2]

---

[1] Aristophanes spielt wohl auch mit Volksvorstellungen, wenn er im *Plutos* v. 130 f., 580 ff. Geldwirtschaft bei den Göttern voraussetzt.

[2] Pausan. I 18, 7 *ἐσβάλλουσί τε ἐς αὐτὸ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἄλφιτα πυρῶν μέλιτι μάξαντες*. Rohde, *Psyche*[3] I 238. — Usener *Sintflutsagen* S. 67 f. verfolgt den Brauch nicht weiter. Er wird älter sein als die Flutsage, die sich als Kulturschicht darüber gelegt hat. — Eng verwandt ist die Fütterung der dämonischen Schlangen in den chthonischen *χάσματα* an den Theomophorien, nach dem Lucianscholion bei Rohde *Rh. Mus.* 25, 549. A. Mommsen *Philologus* 50, 129 ff.

In Rom warf man alljährlich ein Geldopfer, *stips*, in den *lacus Curtius* auf dem Forum, der ebenfalls ein Erdschlund war, d. h. eine Verbindung mit der Unterwelt, die einmal durch ein Menschenopfer geschlossen werden mußte.[1]

Im Amphiaraion von Oropos, wo, wie wir gesehen haben, der *μέλλων θεραπεύεσθαι* sein Geldopfer in den Thesauros im Tempel einwerfen mußte, warfen die durch Inkubation Geheilten Gold- und Silbermünzen in die heilige Quelle, aus der Amphiaraos aufgestiegen sein sollte, die also wohl auch zugleich die oropische Stätte seiner Niederfahrt war.[2]

Als Stätten solcher chthonischen Dämonen sind noch anzuschließen das Chasma in Delphi mit der Quelle Kastalia als Sitz des ältesten Inhabers des Orakels, des Drachen Python, auf den die delphische Spende des *πελανός* in letzter Linie zurückzuführen ist, und die Höhlen des Trophoniosmanteions von Lebadeia und des benachbarten Ptoïons.[3]

---

[1] Sueton. *Aug.* 57 *omnes ordines in lacum Curti quotannis ex voto pro salute eius stipem iaciebant.* Hülsen, Art. *Curtius lacus* bei Pauly-Wissowa IV 1892 f. Auch hier haben die Sagen den uralten, nicht mehr verstandenen Brauch überwuchert.

[2] Pausan. I 34, 4 *ἔστι δὲ Ὠρωπίοις πηγὴ πλησίον τοῦ ναοῦ, ἣν Ἀμφιαράου καλοῦσιν, οὔτε θύοντες οὐδὲν ἐς αὐτὴν οὔτ' ἐπὶ καθαρσίοις ἢ χέρνιβι χρῆσθαι νομίζοντες. νόσου δὲ ἀκεσθείσης ἀνδρὶ μαντεύματος γενομένου καθέστηκεν ἄργυρον ἀφεῖναι καὶ χρυσὸν ἐπίσημον ἐς τὴν πηγήν· ταύτῃ γὰρ ἀνελθεῖν τὸν Ἀμφιάραον λέγουσιν ἤδη θεόν.* Strabo IX p. 399 *ἐνταῦθα δέ που καὶ τὸ Ἀμφιαράειόν ἐστι τετιμημένον ποτὲ μαντεῖον, ὅπου φυγόντα τὸν Ἀμφιάρεων, ὥς φησι Σοφοκλῆς „ἐδέξατο ῥαγεῖσα Θηβαία κόνις αὐτοῖσιν ὅπλοις καὶ τετρωρίστῳ δίφρῳ“.* Vgl. von Wilamowitz *Hermes* 21, 104². — Der Brauch geht auch hier natürlich auf den mantischen Quelldämon zurück, um den sich dann die thebanische Heldensage gewoben hat.

[3] Vgl. die besonnene Untersuchung von A. P. Oppé *The chasm at Delphi*, Journ. of Hell. Stud. 1904, S. 214 ff. besonders 234 ff. Interessant ist, daß bei Tempelbauten und -Neubauten die alte Stätte des Orakels mitwandert, wenn auch nur für den Glauben des Volkes. Ähnlich wie in Delphi haben wir das in Epidauros und Kos gefunden. — Wer zu Trophonios in den Schlund hinabstieg, nahm *μάζας μεμαγμένας μέλιτι*, d. h. einen *πελανός* mit, Pausan. IX 39, 11, wie die Sibylle für den Kerberos, Vergil. *Aen.* VI 419 f.

Diese Fälle sind auf der einen Seite mit dem Einwurf von Natural- und Geldopfern in den *mundus* in Rom und den Chytrenopfern bei Tempelgründungen zu verbinden, was besonders deutlich wird durch die von Frazer im Kommentar zu Pausan. I 18, 7, Bd. II S. 182f. beigebrachten Parallelen, Hydrophorien in Hierapolis in Syrien, wo der Tempel über dem Erdschlund der verlaufenen Flut erbaut war, und in Jerusalem, wo der Grundstein des Tempels die Mündung der großen Tiefe bedeckte.[1]

Nach der anderen Seite aber werden wir erinnert an die, namentlich im römischen Kult durch Literatur und Funde so reich bezeugten Opfer an Geld und kostbaren Gefäßen in den heiligen Heilquellen und Seen, von denen Wissowa und Wünsch als selbstverständlich annehmen, daß sie in früher Zeit an Stelle von Naturalopfern getreten seien.[2]

Auch diese ins Wasser geworfenen Opfer gelten Wesen, seien es Nymphen oder Heilgötter, die zwischen Ober- und Unterwelt vermitteln und den Menschen hold oder unhold erscheinen können.

Bei allen den genannten Opfern in Erdschlund, Fundament, See und Quelle tritt die im Fluch des *aurum Tolosanum* (Justin. 32, 3, 9, Strabo IV p. 188, Cic. *de nat. de.* III 30) am schärfsten ausgedrückte Absicht hervor, das an die Stelle des Naturalopfers getretene Geld dem menschlichen Verkehr für immer zu entziehen. Und doch können wir auch hier einen Fall dafür anführen, daß die materiellen Bedürfnisse des Kultes

[1] Wissowa *Religion der Römer* S. 161, 188f., 362. Smith *Rel. d. Semiten* S. 151f. G. Hock *Griech. Weihegebräuche* S. 75ff. Unter den Grundsteineinlagen hat er übersehen die Funde im Fundament der Kultbildbasis des Athenatempels in Priene, Wiegand und Schrader *Priene* S. 111. Im Grunde gehen ja diese einmaligen Opfer auf dieselben Vorstellungen zurück, wie die ständigen Thesaurosopfer genau an derselben Stelle im Fundament des Tempels in Kos, Epidauros und sonst.

[2] Wissowa *Rel. d. R.* 362f. Wünsch in der *Strena Helbigiana* S. 344f. Henzen *Rhein. Mus.* IX S. 20ff. Klein in den *Jahrb. des Altertumsver. im Rheinl.* Bd. 84, S. 56ff. Smith *Rel. d. Sem.* S. 130ff.

sich stärker erwiesen haben als der alte Sinn des Opfers. Nach der Bauinschrift CILXI 4123 aus dem Jahr 56 n. Chr. haben zwei Beamte *e]x stipe quae ex lacu V[. . . . . e]xsempta erat, signum [. . . . . c]urarunt valvas ahene[as . . . . .]s et superlimen [la]pide[um . . .] et fastigium,* also die *stips* verwendet zur Ausbesserung und Schmückung des Heiligtums wie die *πελανός-ἀπαρχή* aus den Thesauren. So kommt es auch, daß bei den Römern sich die Begriffe *stips* und *thesaurus* allmählich näherten.[1]

4 Charon und Kerberos

Doch kehren wir zurück zu dem attischen Brauch des Honigkuchens als Seelenopfer im Temenos der Ge Olympia, an einem Eingang zur Unterwelt. Durch ihn wird ein anderer attischer Brauch erklärt, die Mitgabe der *μελιτοῦττα* bei der Bestattung zur Besänftigung des Höllenhundes Kerberos.[2] Auch wer als Lebender in die Unterwelt dringen will, muß diese Steuer mit sich führen.[3]

Man wird es nach allen bisherigen Ausführungen nicht mehr für zu kühn halten, wenn ich nun den Satz aufstelle:

Die Ablösung dieser *μελιτοῦττα* für den Höllenhund ist der *ὀβολός* oder das *διωβέλιον*, das den Toten als Fährgeld für den Höllenfährmann Charon mitgegeben wurde.[4]

Den Beweis kann ich in aller Kürze führen unter Verweisung auf das gut zusammengestellte und bekannte Material.

Soll der Satz richtig sein, so müssen drei Voraussetzungen erfüllt sein:

1. Der Brauch des Obolos muß jünger sein als der des Kuchens. Das erweisen die Gräberfunde (s. Mau a. a. O.).

---

[1] Wissowa *Rel. d. R.* S. 363 Anm. 1. 5. 6.

[2] Stengel *Griech. Kultusalt.* 90[15]. Mau, Artikel *Bestattung* bei Pauly-Wissowa III 342. Rohde *Psyche*[3] I 304[2]. Erste Erwähnung Arist. *Lysistr.* 601.

[3] Vergil. *Aen* VI 417 ff. Apuleius *met.* I 15.

[4] Mau a. a. O. Rohde *Psyche*[3] I 306[3]. Erste Erwähnung Arist. *Frösche* 139. 270.

Der Obolos läßt sich da etwa seit dem V./IV. Jahrh. nachweisen.

2. Die anthropomorphische Figur des Dämons Charon muß jünger sein als das Höllentier. Das ist durch die religionsgeschichtliche Entwickelung wahrscheinlich und durch die Zeugnisse bestätigt. Seine erste Spur als Fährmann erscheint in der Minyas.[1] Wilamowitz im Hermes 34, 229 sieht in diesem Epos „das Dokument, das den Charon eingeführt hat“, Furtwängler in dieser Zeitschrift 1905 VIII 191 ff. weist im Gegensatz zu ihm auf Grund einer altattischen Malerei nach, daß Charon als Fährmann „eine Gestalt des niederen Volksglaubens war und blieb, in der er seit alter Zeit festgesessen haben muß und bis in die spätesten Zeiten zäh festgehalten worden ist“. Relativ wird der Hund trotzdem älter bleiben müssen als der Fährmann.[2]

3. Charon muß im Volksglauben Züge vom Höllenhund Kerberos bewahrt haben, also sein menschlich gebildeter Nachfolger sein. Das ahnte Rohde, *Psyche*[3] I 306, wenn er ihn einen zweiten Kerberos nennt. Es läßt sich beweisen einmal aus literarischen Zeugnissen, die seine feurigen Augen, seine struppige Gestalt, sein mürrisches Knurren hervorheben, alles tierische Rudimente (s. Waser a. a. O. Wilamowitz a. a. O. Furtwängler S. 201). Den stärksten Beweis bringt Wilamowitz bei aus dem Sprichwort bei Ps. Lucian. *vita Demon.* 45 *ἰδὼν δέ τις ἐπὶ τῶν σκελῶν αὐτοῦ οἷα τοῖς γέρουσιν ἐπιεικῶς γίνεται, ἤρετο, τί τοῦτο, ὦ Δημῶναξ; ὁ δὲ μειδιάσας, Χάρων με ἔδακεν, ἔφη.*

Dazu kommt die Darstellung des Charon in der Kunst. Der etruskische Charon hat tierische spitze Ohren, fletschende

---

[1] Waser *Charon, Charun, Charos* 1898. Derselbe Artikel *Charon* bei Pauly-Wissowa III 2177 ff.

[2] Auch hier hat sich also eine in alten Volksvorstellungen begründete Sage als erste Kulturschicht über eine uralte Quelle des Kultbrauchs gebreitet.

Hauer, in den griechischen Darstellungen ist das mehr nur angedeutet (Waser a. a. O.). Der ägyptische hundsköpfige Totendämon Anubis kann als Analogie primitiven Volksglaubens beigezogen werden. Endlich schließt der Name den Beweis: Charon heißt ein Hund des Aktaion in der mythologischen Literatur und ein Hund auf einem alten Vasenbild der kalydonischen Jagd.[1]

Somit wäre erwiesen, daß Charon und Kerberos nur zwei verschiedene Namen für einen tierischen Totendämon uralten Volksglaubens waren.[2] Von da aus verstehen wir auch die Ablösung der unheimlichen Spende in Geld, deren rationalistischer Deutung die Sage vom Fährmann entgegenkam.

Rohde hat sich den natürlichen Entwickelungsgang versperrt durch seine Deutung der Mitgabe des Obolos als eines Teiles des Besitzes des Verstorbenen für den ganzen. So mußte er das Altersverhältnis beider Bräuche umdrehen. Er erklärte Psyche I S. 304² die μελιτοῦττα als Besänftigung für den Hund Kerberos für jünger, weil sie „eher als Opfer für unterirdische Schlangen denkbar sei“.

5 Schlange und Hund

Wir werden auch diesen Stein des Anstoßes wegräumen, indem wir den Kerberos, den einzigen Hund, der mit dem Kuchen gefüttert wird, in eine Schlange verwandeln. Dieser Weg ist schon von Immisch im Artikel *Kerberos* bei Roscher II 1 S. 1133ff. betreten worden. Das Problem ist aber in viel weiterem Umfang anzufassen und führt uns in das tiefste Dunkel primitiven Glaubens zurück. Ich muß wieder einen paradoxen Satz hinstellen:

---

[1] Jeschonnek *De nominibus, quae Graeci pecudibus domesticis indiderunt,* Königsberger Dissert. 1885, S. 22. Waser Art. *Charon* 3 bei Pauly-Wissowa. Vgl. χαροπός als Epitheton von Hunden, Löwen und anderen wilden Tieren.

[2] Die Hundenatur Charons haben auch gestreift Roscher *Kynanthropie* S. 34, Anm. 88, Gruppe *Mythologie* S. 405⁴. 804⁴.

Der älteste Dämonenglaube hat Schlange und Hund in eins gesehen, die beiden chthonischen Tiere sind die Verkörperung desselben Dämons oder derselben Dämonen. Diese Vorstellung lebt im ganzen Altertum unter der Schwelle des Volksbewußtseins fort und bricht überall unverstanden durch. Ich kann zunächst nur die Tatsachen der Gleichsetzung anführen.

Voranstehen möge die direkte Gleichsetzung bei Hesych *κύνες . . . . καὶ οἱ δράκοντες.*

Der Höllenhund kommt bei Homer nur in zwei jüngeren Stellen vor, Θ 368 *κύνα στυγεροῦ Ἀίδαο*, λ 623 *κύνα.* Der Name Kerberos erscheint erst bei Hesiod. An Homer ist anzuschließen Hekataios bei Pausan. III 25, 5 (vgl. Immisch a. a. O.) *ὄφιν ἐπὶ Ταινάρῳ τραφῆναι δεινόν, κληθῆναι δὲ Ἅιδου κύνα, ὅτι ἔδει τὸν δηχθέντα τεθνάναι παραυτίκα ὑπὸ τοῦ ἰοῦ· καὶ τοῦτον ἔφη τὸν ὄφιν ὑπὸ Ἡρακλέους ἀχθῆναι παρ' Εὐρυσθέα.*

Philostratos *Heroikos* VIII 1 S. 175 Kayser *εἶναι δὲ αὐτῷ (Αἴαντι τῷ Λοκρῷ) καὶ χειροήθη δράκοντα πεντάπηχυν τὸ μέγεθος, ὃν ξυμπίνειν τε καὶ ξυνεῖναι τῷ Αἴαντι καὶ ὁδῶν ἡγεῖσθαι καὶ ξυναμαρτεῖν οἷον κύνα.* Diese Sage ist ins rechte Licht gerückt von Usener in dieser Zeitschrift VII 328.

Die mythologische Gelehrsamkeit drückt die Gleichsetzung in Verwandtschaftsverhältnissen aus. Die Schlangen Typhon und Echidna sind Eltern der Schlange Hydra, der Hesperidenschlange, der Gorgo, des Hundes Kerberos, des Hundes Orth(r)os, der Hündin Skylla (Escher, Artikel *Echidna* bei Pauly-Wissowa V 1917 ff.). Europa wird durch Hund und Schlange bewacht (Gruppe S. 409 f.). Ladon heißt der Hesperidendrache und ein Hund des Aktaion (Jeschonnek a. a. O. S. 16). Draco, Gorgo, Echion heißen Hunde des Aktaion (Jeschonnek S. 22. Waser bei Pauly-Wissowa V 1924—1926).

Besonders stark tritt die Gleichsetzung bei den Tragikern auf:

Euripides *Herc. fur.* 420 nennt die Hydra *κύνα Λέρνας Ὕδραν.*

Die Erinnyen sind Schlangen bei Eurip. *Iphig. Taur.* 286f. Ἅιδου δράκαινα . . . δειναῖς ἐχίδναις εἰς ἔμ' ἐστομωμένη. Äsch. *Eumen.* 128 δεινὴ δράκαινα. Eurip. *Orestes* 256 δρακοντώδεις κόραι. Diese Stellen sind von Jane Harrison im Journal of Hell. Stud. 1899, S. 213ff. religionsgeschichtlich gewürdigt worden. Die Erinnyen sind aber auch Hunde bei Äsch. *Choeph.* 924f. 1054 μητρὸς ἔγκοτοι κύνες. Soph. *El.* 1387 μετάδρομοι κακῶν πανουργημάτων ἄφυκτοι κύνες. Aristoph. *Frösche* 472 Κωκυτοῦ περίδρομοι κύνες. In diesem Durchbrechen der Hundenatur sieht Roscher, *Kynanthropie* (Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. Bd. 17 III 1896) S. 48f. mit Recht „nicht kühne Metapher, sondern Nachklang aus uralter Zeit". Es ist nur wunderbar, daß Roscher und Harrison sich nicht in der Mitte getroffen haben.

Diesen Vorstellungen entspricht die Darstellung dieser Dämonen in der Kunst mit Schlangenbildung, Erinys, Gorgo, Kerberos (Immisch a. a. O.), Skylla (Gruppe S. 408f.). Wo die Dämonen in Lokalkulten zu göttlicher Verehrung kommen, zeigt sich manchmal noch die Tiergestalt deutlicher. So führt S. Reinach im BdCHell. 1906, S. 150ff. die arkadische Erinys-Artemis auf die Urgöttin in Schlangengestalt zurück, die in den Figürchen der Schlangengöttin von Knosos verkörpert sei. In dieselbe Kultur wird ja neuerdings auch das Mischwesen Skylla zurückverfolgt.[1]

Auf der anthropomorphischen Stufe des Götterglaubens haben naturgemäß Götter, die ursprünglich chthonische Tiere waren, sowohl Schlange als Hund zu Dienern, so Hades, der Gott von Sinope, Hekate, Despoina von Lykosura, Asklepios.[2]

---

[1] Studniczka *Skylla in der mykenischen Kunst,* Ath. Mitt. 1906, S. 50ff. Crusius Philologus 1906, S. 320.

[2] Vgl. auch Gaidoz *A propos des chiens d'Epidaure*, *Rev. archéol.* 1884 II S. 217ff. S. Reinach ebenda S. 129ff. 1885 I 93f. Gruppe S. 405ff. 803ff. Smith *Rel. d. S.* S. 221, 449.

Als weitere Tatsachen, nicht als Erklärung sind anzuführen die gleichen sagenhaften Eigenschaften, die beiden zugeschrieben werden: Schlangen und Hunde als Schatzhüter, Gruppe S. 410. 808. Roscher S. 27, Anm. 67. Mantische Kräfte bei Hunden Älian. *Nat. an.* XI 5, 13, 20, bei Schlangen IX 29. Voraus-wittern von Pest und Epidemien bei beiden VI 16. Ärztliche Selbsthilfe bei Hunden V 46. VIII 9, bei Schlangen IX 16. Ärztliche Kunde der Pflanzen bei Schlangen VI 4.

Eine befriedigende Erklärung dieser wunderbaren Gleichsetzung vermag ich nicht zu geben. Die alte, von Wilamowitz im Herakles II[1] 135 (II[2] 105) mit gezwungener Erklärung auf die Hydra und von Immisch a. a. O. auf Kerberos angewandte Deutung des *κύων* als einfache Metapher für *θεράπων* reicht natürlich nicht für den ganzen Umfang der Tatsachen und für die Gegenseitigkeit aus und ist daher abzulehnen, wenn auch die Metapher in phönizischen Namen wie כלבאלם neben עבדאלם, d. h. 'Hund Gottes' und 'Knecht Gottes' eine Parallele hat (Derenbourg bei Reinach, Rev. arch. 1885 I S. 93f.). Auch in den Eigenschaften der wirklichen Tiere zeigt sich die Ähnlichkeit nicht. Als Wächter und Helfer gelten in erster Linie die Hunde, als unheimlich die Schlangen. Ebensowenig konnte die körperliche Gestalt zur Vermischung führen.

Vielleicht führt die Zurückführung aller der Dämonen in Schlangen- und Hundegestalt auf ihre Urvorstellung weiter. Erinnyen, Keren und alle diese Dämonen sind die Seelen der Verstorbenen, wenn sie schrecken. Als Gegenstand der Verehrung sind die Seelen der Verstorbenen, der Ahnen die Heroen. Der Heros selbst erscheint bald in Schlangengestalt, bald als Hund oder Jäger (Stengel in dieser Zeitschrift VIII 210f.). Auf den Totenmahlreliefs finden wir Schlange und Hund (Rohde, *Psyche*[3] S. 242 Anm.). Aber die Schlange erscheint als Heros wie als Heildämon eher mild, der Hund als Seelendämon wild, verderblich, fressend, wie der Wolf oder Löwe. Sollte sich der Charakter der Schlange als des Tieres,

das zwischen Ober- und Unterwelt vermittelt, aber keine menschenfressenden Eigenschaften hat, mit dem des fressenden, reißenden Tieres, Löwe, Wolf, Hund, das seinen Platz auf der Oberwelt hat, zu dem Mischwesen verbunden haben, dessen Vorstellung uns durch das Wort „Drache" vermittelt wird, zu einem Dämon, der in der Unterwelt haust, die Toten frißt und auch heraufkommen kann, um die Lebenden zu schrecken oder zu fressen?[1] Mischwesen sind wohl gerade dem primitiven Glauben nicht fremd, aber wie können sie sich zu einfachen zurückbilden, und zwar in der harmlosesten Gestalt des treuen Hundes und der heilenden Schlange?

So muß ich denn zum Schluß gestehen, daß ich die aufgezeigten rätselhaften Tatsachen nicht befriedigend zu lösen vermag, und kann nur die Hoffnung aussprechen, daß es anderen Mitarbeitern auf dem Gebiet der Religionsgeschichte gelingen möge, von höherer Warte aus durch den Vergleich mit den Vorstellungen anderer Völker einen Weg zur Erklärung zu finden.

---

[1] Vgl. Dieterich *Nekyia*, S. 48 ff. — Zu den fressenden Dämonen gehören auch die Schreckgespenster Empusa, Lamia, Gorgo, Mormo, Gello, Karko, Baubo („Wauwau" Radermacher, Rh. Mus. 59, 311 f.) im Gefolge der Hekate, die auch Verwandtschaft mit Skylla, Sphinx, den Harpyen, Sirenen, Erinnyen, Keren zeigen. Vgl. Rohde *Psyche*[3] II 407 ff. Crusius *Philologus* 50, 93 ff. Waser, Artikel *Empusa* bei Pauly-Wissowa V 2540 ff. Die Hauptvertreterin dieser Gespenster, Empusa, erscheint seit ihrem ersten Auftreten Aristoph. *Frösche* 288 f. als vielgestaltiges, sich proteusartig verwandelndes Wesen. Erkannt wird sie dort v. 292 an ihrer Hundsgestalt. An Schlangengestalt erinnert Philostratos, wenn er den Apollonios von Tyana (IV 25) zu einem jungen Mann, der von einer Empusa in Gestalt eines schönen Mädchens betört wird, warnend sagen läßt: σὺ ὄφιν ϑάλπεις καὶ σὲ ὄφις, was neben dem allgemein sprichwörtlichen wohl auch noch den tieferen Sinn des eigentlichen Wesens haben soll (ähnlich Arist. *Eccl.* 909 f.).

[Ein zweiter Aufsatz folgt im nächsten Heft.]

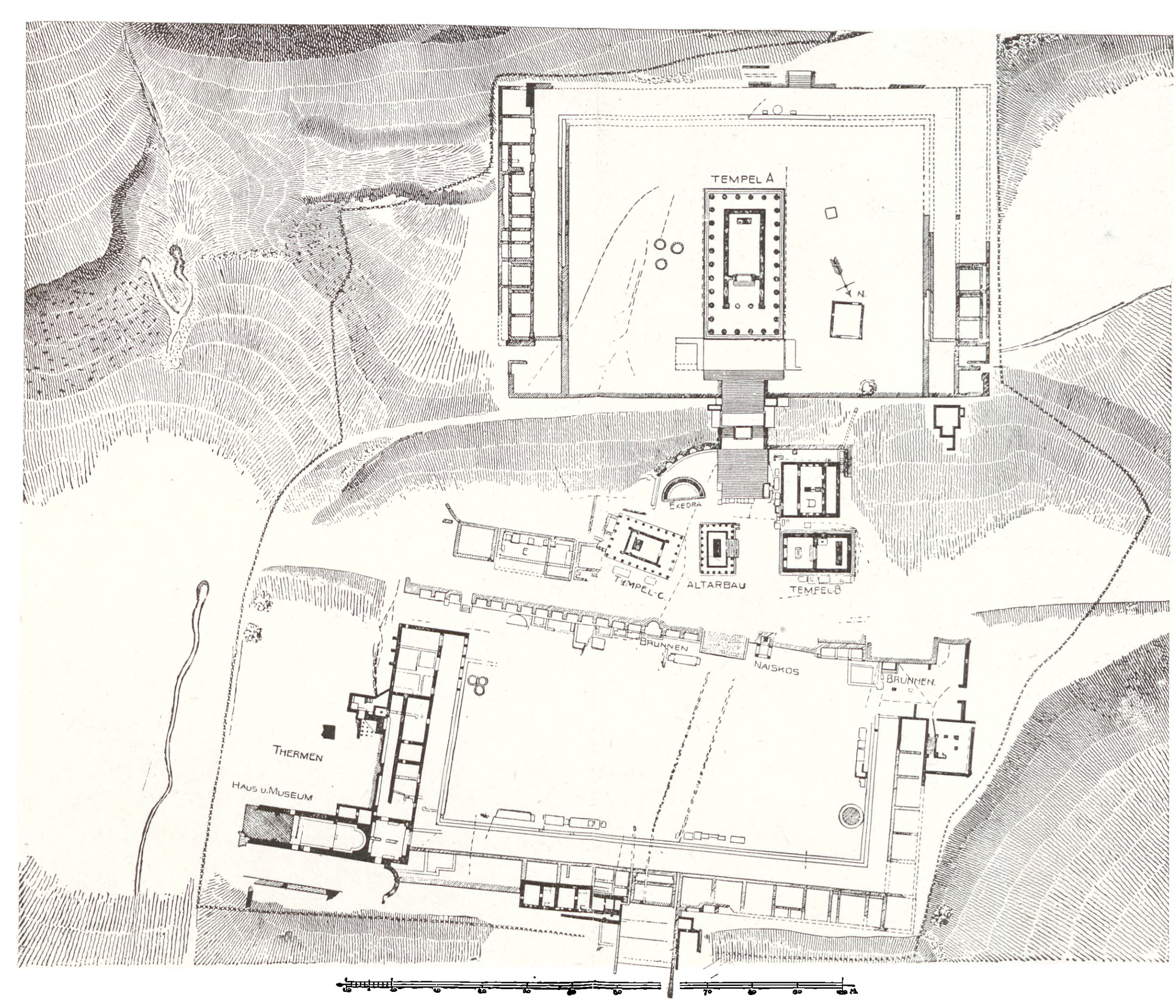


Abb. 1. Plan des Asklepieion von Kos nach den Ausgrabungen 1902—4.

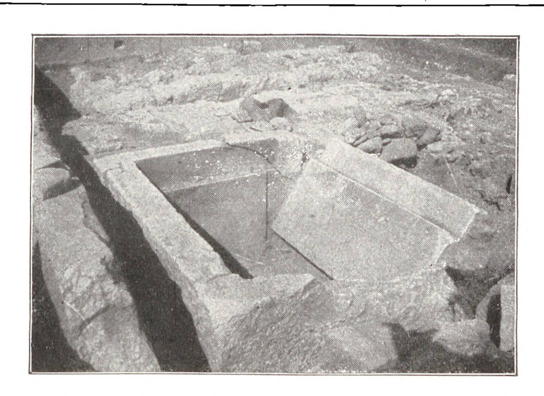


Abb. 2. Thesauros im Tempel B (nach Entfernung der Deckplatte).

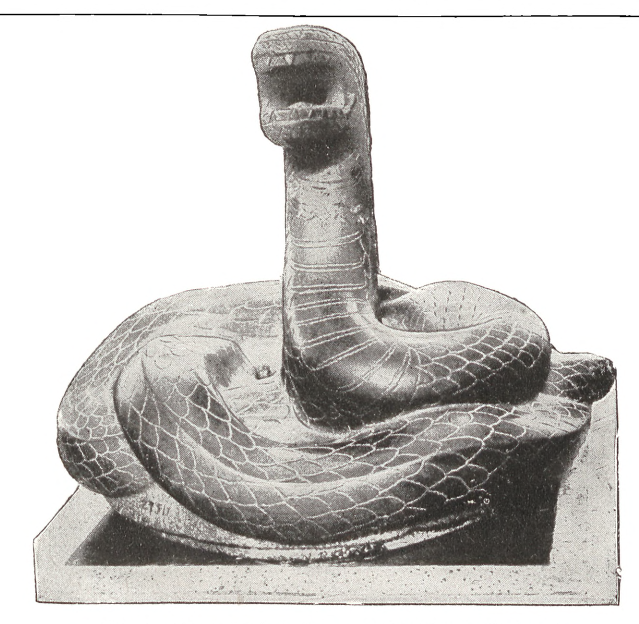


Abb. 3. Thesaurosdeckel vom Asklepieion in Ptolemais.



Abb. 4 Koische Bronzemünze mit Asklepioskopf und Schlange.

Nachweise der Abbildungen:
1. Archaeol. Anzeiger 1905, S. 3.
2. Archaeol. Anzeiger 1903, S. 190.
3. Zeitschrift für aegypt. Sprache und Altertumskunde, Band 40, S. 141.
4. Catalogue of greek coins in the British Museum, Caria and Island, Tafel XXXII, 12.

Feralis exercitus

Von **Ludwig Weniger** in Weimar

B Das weiße Heer der Phoker

[Schluß]

IV[1]

1. Wie sehr der Glaube an das Walten dämonischer Riesen auf dem Parnassos im Zusammenhange mit Mythe und Kultus von Delphi in der Denkweise der Umwohner Wurzel gefaßt hatte, läßt sich auch aus Ereignissen der späteren Geschichte nachweisen.

Der dritte Monat im delphischen Jahr hieß Boathoos und entsprach dem attischen Boëdromion. Dieser war dem Apollon geweiht und hatte von den Boëdromien, einem Feste dieses Gottes, den Namen. Fest und Monatsname waren in Athen älter, als die Perserkriege, und wurden auf heroische Vorgänge, den Krieg der Athener gegen die Eleusinier oder auch den Krieg des Theseus gegen die Amazonen, zurückgeführt. Zu neuer Blüte entwickelte sich der Dienst des Apollon Boëdromios und gleich ihm auch die Verehrung der in Schlachten hilfreichen Heroen während und nach den Perserkriegen, besonders nach dem großen Siege von Marathon. Das delphische Orakel hat dieser Richtung Vorschub geleistet. Boathoen, d. i. im Männerkampf hilfreiche Schutzgötter und Schutzheroen, verehrte man auch in Delphi seit alter Zeit. Fest und Monatsname waren bereits vor Beginn des fünften Jahrhunderts aufgekommen, vielleicht nach dem krisäischen Kriege. Die wirksame Gnade der göttlichen Schutzmächte beim Persereinfall Ol. 75, 1 (480 v. Chr.) aber brachte diese Seite der Gottesverehrung zu neuem Glanze.

[1] Vgl. *Archiv f. Rel. W.* IX, 1906 S. 223ff. X, 1907 S. 61ff.

Als die Feinde auf der großen Straße von Panopeus und Daulis her gegen das Heiligtum heranrückten und die Delpher das Schlimmste befürchteten, erklärte der Gott, er werde selber sein Eigentum schützen. Die Einwohner retteten sich und das Ihre teils auf die Parnassoshöhen und in die korykische Grotte, teils nach Achaia oder in das lokrische Amphissa. Als nun die Barbaren näher kamen, erblickte der Oberpriester Akeratos die heiligen, als Weihegaben aufgehängten unberührbaren Waffen aus dem inneren Heiligtume vor dem Tempel liegen.[1] Und als die Perser bereits beim Tempel der Athena Pronaia waren, über dem sich die steilen Phaidriaden erheben, da fuhren Blitze vom Himmel herab, und vom Parnassos rissen sich zwei Gipfel los, die mit gewaltigem Tosen über sie stürzten und zahlreiche Krieger erschlugen; aus dem Tempel der Göttin erschollen Stimmen und Kriegsgeschrei. Wie all dies Unerhörte über sie kam, da wurden die Barbaren von großem Schrecken ergriffen. Das benutzten die Delpher, stiegen von den Höhen herab und brachten viele ums Leben; die andern flohen. „Die Barbaren", fährt Herodot fort, „welche zurückgekehrt waren, versicherten, wie ich vernehme, daß sie außer diesem Vorgange noch andere göttliche Dinge gesehen hätten; es wären nämlich zwei Schwerbewaffnete von übermenschlicher Größe hinter ihnen her gewesen, die alles niedermachten und verfolgten. Diese beiden, sagen die Delpher, waren Ortsheroen, Phylakos und Autonoos, deren Bezirke bei dem Heiligtume liegen, das des Phylakos neben dem Weg oberhalb des Heiligtums der Pronaia, das des Autonoos nahe der Kastalia unter dem Gipfel Hyampeia."[2] Herodot 8, 37: *ἐπεὶ δὲ ἀγχοῦ τε ἦσαν οἱ βάρβαροι ἐπιόντες καὶ ἀπώρεον τὸ ἱρόν,*

[1] Die Waffen selbst erscheinen als göttliche Mächte. Vgl. die Ausführungen Useners über das Doppelbeil, *Rh. Mus.* 60, 1905, 1ff., *Götternamen* 285ff.

[2] Vgl. Ulrichs *R. u. F.* 1, 45f. mit der Karte von Laurent, jetzt auch das Kärtchen bei Luckenbach *Olympia und Delphi* S. 40 und die photographische Ansicht der Landschaft S. 39.

ἐν τούτῳ ὁ προφήτης, τῷ οὔνομα ἦν Ἀκήρατος, ὁρᾷ πρὸ τοῦ νηοῦ ὅπλα προκείμενα ἔσωθεν ἐκ τοῦ μεγαροῦ ἐξενηνειγμένα ἱρά, τῶν οὐκ ὅσιον ἦν ἅπτεσθαι ἀνθρώπων οὐδενί. ὁ μὲν δὴ ἤιε Δελφῶν τοῖσι παρεοῦσι σημανέων τὸ τέρας· οἱ δὲ βάρβαροι ἐπειδὴ ἐγίνοντο ἐπειγόμενοι κατὰ τὸ ἱρὸν τῆς Προναίης Ἀθηναίης, ἐπιγίνεταί σφι τέρεα ἔτι μείζονα τοῦ πρὶν γενομένου τέρεος. θῶυμα μὲν γὰρ καὶ τοῦτο κάρτα ἐστί, ὅπλα ἀρήια αὐτόματα φανῆναι ἔξω προκείμενα τοῦ νηοῦ· τὰ δὲ δὴ ἐπὶ τούτῳ δεύτερα ἐπιγινόμενα καὶ διὰ πάντων φασμάτων ἄξια θωυμάσαι μάλιστα. ἐπεὶ γὰρ δὴ ἦσαν ἐπιόντες οἱ βάρβαροι κατὰ τὸ ἱρὸν τῆς Προναίης Ἀθηναίης, ἐν τούτῳ ἐκ μὲν τοῦ οὐρανοῦ κεραυνοὶ αὐτοῖσι ἐνέπιπτον, ἀπὸ δὲ τοῦ Παρνησσοῦ ἀπορραγεῖσαι δύο κορυφαὶ ἐφέροντο πολλῷ πατάγῳ ἐς αὐτοὺς καὶ κατέλαβον συχνούς σφεων, ἐκ δὲ τοῦ ἱροῦ τῆς Προναίης βοή τε καὶ ἀλαλαγμὸς ἐγίνετο. συμμιγέντων δὲ τούτων πάντων φόβος τοῖσι βαρβάροισι ἐνεπεπτώκεε. — — ἔλεγον δὲ οἱ ἀπονοστήσαντες οὗτοι τῶν βαρβάρων, ὡς ἐγὼ πυνθάνομαι, ὡς πρὸς τούτοισι καὶ ἄλλα ὥρεον θεῖα· δύο γὰρ ὁπλίτας μέζονας ἢ κατ' ἀνθρώπων φύσιν ἐόντας[1] ἕπεσθαί σφι κτείνοντας καὶ διώκοντας. τούτους δὲ τοὺς δύο Δελφοὶ λέγουσι εἶνα ἐπιχωρίους ἥρωας, Φύλακόν τε καὶ Αὐτόνοον, τῶν τὰ τεμένεά ἐστι περὶ τὸ ἱρόν, Φυλάκου μὲν παρ' αὐτὴν τὴν ὁδὸν κατύπερθε τοῦ ἱροῦ τῆς Προναίης, Αὐτονόου δὲ πέλας τῆς Κασταλίης ὑπὸ τῇ Ὑαμπείῃ κορυφῇ κτλ. Die vom Parnassos herabgefallenen Felsblöcke lagen noch zu Herodots Zeit unversehrt im Temenos der Athena Pronaia.

Diodoros berichtet dasselbe in kürzerer Darstellung nach Ephoros und Herodot. Unerhörte Regengüsse und viele Blitze seien aus der Umgebung niedergefahren, dazu von dem Unwetter große Felsen abgerissen worden und auf das Barbarenheer gestürzt, das, von Schrecken ergriffen, von dannen floh. Zum ewigen Gedächtnis der Göttererscheinung stellten die

---

[1] Überliefert ist ἔχοντας.

Delpher ein Tropaion neben dem Heiligtume der Athena Pronaia auf mit einer Inschrift in Distichen zu Ehren des Zeus und des Apollon: 11, 14 *οἱ δ' ἐπὶ τὴν σύλησιν τοῦ μαντείου πεμφθέντες προῆλθον μὲν μέχρι τοῦ ναοῦ τῆς Προναίας Ἀθηνᾶς, ἐνταῦθα δὲ παραδόξως ὄμβρων τε μεγάλων καὶ κεραυνῶν πολλῶν ἐκ τοῦ περιέχοντος πεσόντων, πρὸς δὲ τούτοις τῶν χειμώνων πέτρας μεγάλας ἀπορρηξάντων ἐς τὸ στρατόπεδον τῶν βαρβάρων, συνέβη διαφθαρῆναι συχνοὺς τῶν Περσῶν, πάντας δὲ καταπλαγέντας τὴν τῶν θεῶν ἐνέργειαν φυγεῖν ἐκ τῶν τόπων. τὸ μὲν οὖν ἐν Δελφοῖς μαντεῖον δαιμονίᾳ τινὶ προνοίᾳ τὴν σύλησιν διέφυγεν· οἱ δὲ Δελφοὶ τῆς τῶν θεῶν ἐπιφανείας ἀθάνατον ὑπόμνημα καταλιπεῖν τοῖς μεταγενεστέροις βουλόμενοι, τρόπαιον ἔστησαν παρὰ τὸ τῆς Προνοίας Ἀθηνᾶς ἱερόν, ἐν ᾧ τόδε τὸ ἐλεγεῖον ἐνέγραψαν·*

μνᾶμά τ' ἀλεξάνδρου πολέμου καὶ μάρτυρα νίκας
Δελφοί με στᾶσαν, Ζανὶ χαριζόμενοι
σὺν Φοίβῳ, πτολίπορθον ἀπωσάμενοι στίχα Μήδων
καὶ χαλκοστέφανον ῥυσάμενοι τέμενος.

Auch Ktesias gedenkt des Ereignisses, wenn auch mit wesentlicher Abweichung. Nach der Schlacht von Plataiai sei der besiegte und verwundete Mardonios von Xerxes gegen Delphi gesandt worden und habe dort, da dichter Hagel herabstürzte, seinen Tod gefunden: *οὗτος ὁ Μαρδόνιος πέμπεται συλῆσαι τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν παρὰ Ξέρξου κἀκεῖ, φησί, θνήσκει χαλάζης ἐπιπεσούσης παχείας.*[1]

Endlich sei auch der kurze Bericht des Trogus Pompejus erwähnt, den man wohl ebenfalls auf Ephoros zurückführen darf: Justin II, 8 *ante navalis proelii congressionem miserat Xerxes IV milia militum armatorum Delphos ad templum Apollinis diripiendum, prorsus quasi non cum Graecis tantum, sed et cum dis immortalibus bellum gereret: quae manus tota imbri-*

---

[1] K. Müller *Herodot* S. 51a. Baehr 25 S. 70.

bus et fulminibus deleta est, ut intellegeret, quam nullae essent hominum adversus deos vires.

Man erkennt aus der Überlieferung das Walten der Boathoen, der großen Nothelfer in Kriegsgefahr. Neben Apollon und Zeus wirkte Athena, die Vorwohnende vor dem heiligen Peribolos (Pronaia), nunmehr zur Vorsorgerin, Pronoia, geworden[1], ferner die beiden Riesen Phylakos und Autonoos. Dazu kam, durch göttliches Walten hervorgerufen, das Unwetter von oben, Sturm, Hagel, Wolkenbruch und Bergsturz. Es war aber in der Mitte des Sommers; daher wird von Schnee und Eis nichts gesagt.

Vom Boathoenfeste der Zeit nicht lange nach diesem Vorfalle gibt Pindar ein Zeugnis in der siebenten Nemeischen Ode von Ol. 79 (461 v. Chr.), wo Sogenes der Aiginet im Pentathlon der Knaben siegte. Die verstorbenen Boathoen werden gepriesen, insbesondere wird Neoptolemos genannt, der fortan als Vertreter der Aiakiden beim Hause des Gottes wohnen und den Festzügen und reichen Opfern der Heroen vorstehen solle; v. 44ff.: *τιμὰ δὲ γίγνεται ὧν θεὸς ἁβρὸν αὔξει λόγον τεθνακότων βοαθόων, τοὶ παρὰ μέγαν ὀμφαλὸν εὐρυκόλπου μόλον χθονός.* v. 64ff.: *ἐχρῆν δέ τιν' ἔνδον ἄλσει παλαιτάτῳ Αἰακιδᾶν κρεόντων τὸ λοιπὸν ἔμμεναι θεοῦ παρ' εὐτειχέα δόμον, ἡρωΐαις δὲ πομπαῖς θεμισκόπον οἰκεῖν ἐόντα πολυθύτοις εὐώνυμον ἐς δίκαν.* Daß es sich um Heroxenien handelte, bei denen der Gott die Heroen zu Gaste lud, sagt der Scholiast zu v. 68: *γίνεται ἐν Δελφοῖς ἥρωσι ξένια, ἐν οἷς δοκεῖ ὁ θεὸς ἐπὶ ξένια καλεῖν τοὺς ἥρωας.* Darin eben bestand die Boathoenfeier der älteren Zeit.[2] Neoptolemos, der vor Zeiten in Delphi

[1] Wieseler *Die Delphische Athena, Göttinger Studien* 1845, S. 6ff. Pronaia Athena auch in Delos und Prasiai (*Ath. Mitt.* 4, 358); vgl. die Nike Apteros in Athen, die gleichfalls eine torhütende Athena bedeutet. *Πυλαίμαχος* heißt Athena Aristoph. *Equ.* 1172. Der *Πρό-νοια* entspricht der *Αὐτό-νοος*.

[2] A. Mommsen *Delphika* S. 225ff. Herolde riefen die Namen auf: Schol. *Nem.* 7, 68 *ἐν ταῖς πομπαῖς ταῖς ἡρωΐαις καὶ ταῖς πανηγύρεσιν, ἐν αἷς ἐκήρυσ-*

seinen Tod gefunden hatte, lag im heiligen Peribolos bestattet; über seinem Grab erhob sich die Lesche der Knidier mit den berühmten Wandgemälden Polygnots.[1] Später trat neben Apollon und Athena als göttliche Nothelferin noch Artemis, die gleichfalls ein Heiligtum in Delphi besaß. Schon in dem amphiktyonischen Fluch über die, welche den Eid brechen würden, wird der Frevler dem Zorne des Apollon, der Artemis, Leto und Athena Pronoia anheimgegeben, und damit stimmt die Weihung der Kirrhaier und Kraugalliden an ebendiese Gottheiten.[2]

Hervorzuheben ist, daß die Strafe der Feinde des Heiligtums von den Berghöhen herabkommt. Von der Hyampeia neben dem kastalischen Quell, unter der Autonoos nach Herodot seinen Heroenbezirk hatte, wurden Tempelräuber und wer sonst schwere Verbrechen im delphischen Heiligtume begangen hatte, herabgestürzt. Auf solche Weise hatte der weise Aisopos seinen Tod gefunden; doch sahen die Delpher ihr Unrecht ein und verlegten seitdem die Strafe der Übeltäter auf den gegenüberliegenden Felshang der Nauplia. Von den Phaidriaden zwang Philomelos im phokischen Kriege die kriegsgefangenen Lokrer sich hinabzustürzen.[3]

σον τοὺς ἥρωας. Dazu mochten auch solche gehören, wie in den Grenzbestimmungen der zweisprachigen Inschrift bei Wescher *Mémoires pr. p. div. savants* t. 8, 1, 1 (1864) S. 55 *Εὐόριος* l. 23, der *ὁπλίτης* l. 32, vielleicht auch *Ἀστράβας* S. 56 l. 44.

[1] Paus. 10, 24, 6 *ἐξελθόντι δὲ τοῦ ναοῦ καὶ τραπέντι ἐς ἀριστερὰ περίβολός ἐστι καὶ Νεοπτολέμου τοῦ Ἀχιλλέως ἐν αὐτῷ τάφος· καὶ οἱ κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν οἱ Δελφοί*; ebd. 10, 26, 4: *Νεοπτόλεμον δὲ μόνον τοῦ Ἑλληνικοῦ φονεύοντα ἔτι τοὺς Τρῶας ἐποίησεν ὁ Πολύγνωτος, ὅτι ὑπὲρ τοῦ Νεοπτολέμου τὸν τάφον ἡ γραφὴ πᾶσα ἔμελλεν αὐτῷ γενέσθαι.*

[2] *Aeschin. in Ctes.* § 110. 108. Über die Schreibart *Κραυγαλλίδαι* statt *Ἀκραγαλλίδαι* Gruppe *Gr. M. u. Relig.-Gesch.* 1 S. 104, 11. Letoon in Delphi inschriftlich bezeugt bei Wescher a. O. S. 55 l. 35.

[3] Eurip. *Ion* 1222. 1266. *Aeschin. f. l.* 142 S. 310, dazu Schol. b. Baiter-Sauppe *Or. Att.* 2 S. 36. Diod. 16, 28. Plut. *sera num. vind.* 12 S. 557. Suid. s. v. *Αἴσωπος. Φαιδριάς.*

Zweihundert Jahre nach dem Persereinfall, Ol. 125, 2 (279 v. Chr.), wiederholt sich die wunderbare Errettung des Heiligtums gegenüber den räuberischen Galatern unter offenbarer Nachbildung der göttlichen Zeichen von damals und, wie gewöhnlich, mit beträchtlicher Steigerung.

Die Delpher und die Umwohner des Parnassos traten den Feinden entgegen, außerdem eine aitolische Hilfsmannschaft. „Wie sie handgemein wurden, fuhren Blitze auf die Galater herab, Felsblöcke vom Parnassos lösten sich los und Schreckgestalten von Männern in voller Waffenrüstung stürzten sich auf die Barbaren. Es hieß, daß die einen von den Hyperboreiern gekommen seien, Hyperochos und Amadokos; der dritte aber war Pyrrhos, der Sohn des Achilleus. Seit dieser Hilfe im Kampfe sollen die Delpher dem Pyrrhos Totenopfer darbringen, während sie bis dahin auch sein Grab, als das eines Feindes, in Unehren hielten“: P. 1, 4, 4 *Ὡς δὲ ἐς χεῖρας συνήεσαν, ἐνταῦθα κεραυνοί τε ἐφέροντο ἐς τοὺς Γαλάτας καὶ ἀπορραγεῖσαι πέτραι τοῦ Παρνασοῦ, δείματά τε ἄνδρες ἐφίσταντο ὁπλῖται τοῖς βαρβάροις. τούτων τοὺς μὲν ἐξ Ὑπερβορέων λέγουσιν ἐλθεῖν, Ὑπέροχον καὶ Ἀμάδοκον, τὸν δὲ τρίτον Πύρρον εἶναι τὸν Ἀχιλλέως· ἐναγίζουσι δὲ ἀπὸ ταύτης Δελφοὶ τῆς συμμαχίας Πύρρῳ, πρότερον ἔχοντες ἅτε ἀνδρὸς πολεμίου καὶ τὸ μνῆμα ἐν ἀτιμίᾳ.*[1]

„Von den Athenern wird gesungen, daß ihnen Götter in Marathon und in Salamis beigestanden hatten. Am offenbarsten aber wurde das Heer der Galater in Delphi von dem Gotte und ganz deutlich von Dämonen vernichtet“: P. 8, 10, 9 *ᾄδεται δὲ ὑπὸ Ἀθηναίων ὡς θεοί σφισιν ἐν Μαραθῶνι καὶ ἐν Σαλαμῖνι τοῦ ἔργου μετασχοίεν· ἐκδηλότατα δὲ ὁ Γαλατῶν στρατὸς ἀπώλετο ἐν Δελφοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐναργῶς ὑπὸ δαιμόνων.*

---

[1] Nach Pindar freilich (s. oben) erhielt Neoptolemos schon im fünften Jahrhundert Heroenehren. Damit stimmt auch die Malerei des Polygnotos in der Lesche.

Als Brennos anrückte, wandten sich die Delpher voll Angst an das Orakel. Der Gott tröstet sie; er werde selber sein Eigentum schützen. Als die Feinde nahen, künden ihnen Unglückszeichen das bevorstehende Schicksal an. Das ganze Land, soweit das Galaterheer es innehatte, erbebte sehr oft des Tages heftig; Donner und Blitz wechselten unablässig und betäubten die Kelten, so daß sie die Kommandorufe nicht vernahmen. Blitzstrahlen erschlugen nicht bloß einzelne, sondern verbrannten auch die Nahestehenden und die Waffen. Dann erschienen ihnen die Gespenster der Heroen Hyperochos und Laodokos und Pyrrhos; einzelne zählen auch den Phylakos als vierten heimischen Heros der Delpher hinzu. — — Durch solche Leiden und solches Schrecknis wurden die Barbaren den ganzen Tag über heimgesucht. In der folgenden Nacht aber sollte sie noch viel Entsetzlicheres treffen. Denn es war eine starke Kälte und mit der Kälte zugleich Schneegestöber eingetreten, und große Steine, die vom Parnassos herabrollten, und Felsblöcke, die sich loslösten, nahmen die Barbaren zum Ziel und zerschmetterten in ihrem Sturze nicht je einen oder zwei, sondern an dreißig und mehr, wie sie gerade auf derselben Stelle Wache hielten oder ausruhten. Beim Aufgange der Sonne zogen ihnen die Hellenen aus Delphi entgegen, die übrigen auf dem graden Wege gegen das Heer, die Phoker aber, welche größere Ortskunde besaßen, stiegen durch den Schnee über die Abhänge des Parnassos herab, fielen den Kelten unvermutet in den Rücken und schossen auf sie, ohne selbst etwas von den Barbaren zu fürchten. Die Barbaren aber und besonders die um Brennos, denn diese waren die größten und stärksten der Galater, leisteten zu Anfang noch mutig Widerstand, obgleich sie von allen Seiten beschossen wurden und nicht weniger von der Kälte litten, besonders die Verwundeten. Als aber auch Brennos verwundet worden war, trugen sie ihn bewußtlos aus der Schlacht. Von allen Seiten durch die Hellenen bedrängt, ergriffen die Galater

endlich wider Willen die Flucht. Alle die, welche wegen der Wunden oder vor Mattigkeit nicht folgen konnten, wurden getötet; die anderen schlugen ihr Lager auf, wo die Nacht auf dem Rückzuge sie überfiel. In der Nacht kam ein panischer Schrecken über die Barbaren; denn eine Furcht ohne Ursache, glaubt man, komme von Pan. Es war spät am Abend, als die Verwirrung das Heer überfiel. Anfangs waren es nur wenige, welche die Besinnung verloren, und diese glaubten den Lärm herannahender Pferde und eines Anmarsches von Feinden zu vernehmen; bald darauf aber durchdrang die Besinnungslosigkeit alle miteinander. Sie griffen zu den Waffen, stellten sich auf und töteten einander — —, und der von dem Gott ausgehende Wahnsinn bewirkte ein schreckliches Gemetzel der Galater in den eigenen Reihen. — — Derer, die in der Schneenacht und durch den panischen Schrecken umkamen, waren über Zehntausend: P. 10, 23, 1 *Ὁ δὲ Βρέννος οὐδένα ἔτι ἐπισχὼν χρόνον, πρὶν ἢ τοὺς ἀπὸ τοῦ στρατοπέδου τοῦ σὺν τῷ Ἀκιχωρίῳ παραγενέσθαι, τὴν ὁδὸν ἐποιεῖτο ἐπὶ τοὺς Δελφούς. οἱ δὲ καταφεύγουσιν ὑπὸ δείματος ἐπὶ τὸ χρηστήριον· καὶ ὁ θεὸς σφᾶς οὐκ εἴα φοβεῖσθαι, φυλάξειν δὲ αὐτὸς ἐπηγγέλλετο τὰ ἑαυτοῦ. — — Βρέννῳ δὲ καὶ τῇ στρατιᾷ τῶν τε Ἑλλήνων οἱ ἐς Δελφοὺς ἀθροισθέντες ἀντετάξαντο, καὶ τοῖς βαρβάροις ἀντεσήμαινε τὰ ἐκ τοῦ θεοῦ ταχύ τε καὶ ὧν ἴσμεν φανερώτατα. ἥ τε γὰρ γῆ πᾶσα, ὅσον ἐπεῖχεν ἡ τῶν Γαλατῶν στρατιά, βιαίως καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἐσείετο τῆς ἡμέρας, βρονταί τε καὶ κεραυνοὶ συνεχεῖς ἐγίνοντο· καὶ οἱ μὲν ἐξέπληττόν τε τοὺς Κελτοὺς καὶ δέχεσθαι τοῖς ὠσὶ τὰ παραγγελλόμενα ἐκώλυον, τὰ δὲ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ οὐκ ἐς ὅντινα κατασκήψαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς πλησίον καὶ αὐτοὺς ὁμοίως καὶ τὰ ὅπλα ἐξῆπτε. Τά τε τῶν ἡρώων τηνικαῦτά σφισιν ἐφάνη φάσματα, ὁ Ὑπέροχος καὶ ὁ Λαόδοκος τε καὶ Πύρρος· οἱ δὲ καὶ τέταρτον τὸν Φύλακον ἐπιχώριον Δελφοῖς ἀπαριθμοῦσιν ἥρωα· — — Τοιούτοις μὲν οἱ βάρβαροι παρὰ πᾶσαν τὴν ἡμέραν παθήμασί τε καὶ ἐκπλήξει συνείχοντο· τὰ δὲ ἐν τῇ νυκτὶ πολλῷ*

σφᾶς ἔμελλεν ἀλγεινότερα ἐπιλήψεσθαι· ῥῖγός τε γὰρ ἰσχυρὸν καὶ νιφετὸς ἦν ὁμοῦ τῷ ῥίγει, πέτραι τε ἀπολισθάνουσαι τοῦ Παρνασοῦ μεγάλαι καὶ κρημνοὶ καταρρηγνύμενοι σκοπὸν τοὺς βαρβάρους εἶχον, καὶ αὐτοῖς οὐ κατὰ ἕνα ἢ δύο, ἀλλὰ κατὰ τριάκοντα καὶ ἔτι πλείοσιν, ὡς ἕκαστοι ἐν τῷ αὐτῷ φρουροῦντες ἢ καὶ ἀναπαυόμενοι τύχοιεν, ἀθρόοις ἡ ἀπώλεια ἐγένετο ὑπὸ τῆς ἐμβολῆς τῶν κρημνῶν. — — Καὶ οἱ μὲν ἐστρατοπεδεύσαντο ἔνθα ἡ νὺξ κατελάμβανεν ἀναχωροῦντας· ἐν δὲ τῇ νυκτὶ φόβος σφίσιν ἐμπίπτει Πανικός· τὰ γὰρ ἀπὸ αἰτίας οὐδεμιᾶς δείματα ἐκ τούτου φασὶ γίνεσθαι. ἐνέπεσε μὲν ἐς τὸ στράτευμα ἡ ταραχὴ περὶ βαθεῖαν τὴν ἑσπέραν, καὶ ὀλίγοι τὸ κατ' ἀρχὰς ἐγένοντο οἱ παραχθέντες ἐκ τοῦ νοῦ, ἐδόξαζόν τε οὗτοι κτύπου τε ἐπελαυνομένων ἵππων καὶ ἐφόδου πολεμίων (αἰσθάνεσθαι)· μετὰ δὲ οὐ πολὺ καὶ ἐς ἅπαντας διέδρα ἡ ἄνοια. ἀναλαβόντες οὖν τὰ ὅπλα καὶ διαστάντες ἔκτεινόν τε ἀλλήλους καὶ ἀνὰ μέρος ἐκτείνοντο. — — ἥ τε ἐκ τοῦ θεοῦ μανία πλεῖστον ἐξειργάσατο ὑπ' ἀλλήλων τοῖς Γαλάταις τὸν φόνον. — — οἱ δὲ ἐν τῇ χειμερίῳ διαφθαρέντες νυκτὶ καὶ ὕστερον οἱ ἐν τῷ Πανικῷ δείματι ἐγένοντο ὑπὲρ τοὺς μυρίους.

Denselben Vorfall berichtet auf Grund anderer Quelle Trogus: „Die Delpher setzten mehr auf den Gott, als auf die eigenen Kräfte Vertrauen, leisteten mit Verachtung der Feinde Widerstand und überschütteten die steigenden Gallier von Bergeshöhe teils mit Steinen, teils mit Waffen. Bei diesem Streite beider Heere stürzen plötzlich die Vorsteher aller Tempel und zugleich der Prophet selber mit Abzeichen und Binden und flatternden Haaren schreckensbleich und außer sich in die ersten Reihen der Kämpfer: der Gott sei erschienen, man habe ihn durch den offenen First des Daches in den Tempel niederfahren sehen; während alle die Hilfe des Gottes erflehten, sei ein Jüngling von übermenschlicher Größe und ausgezeichneter Schönheit und in seiner Begleitung ein Paar bewaffneter Jungfrauen aus den beiden benach-

barten Tempeln der Diana und der Minerva herbeigeeilt; nicht bloß mit den Augen hätten sie dies erkannt, sondern auch das Schwirren des Bogens und das Klirren der Waffen hätten sie gehört. Und nun sollte man nicht zaudern und mit den Göttern an der Spitze in den Feind einhauen und sich am Siege der Götter beteiligen. Da stürzen alle in den Kampf, und bald merkten sie die Anwesenheit der Gottheit. Durch ein Erdbeben riß sich ein Teil des Berges los und stürzte auf die Gallier. Die Feinde werden ins Gedränge gebracht und verwundet. Dann folgte ein Unwetter, das mit Hagel und Frost die Verwundeten schwer heimsuchte. Brennus konnte den Schmerz der eigenen Wunden nicht ertragen und erstach sich": Justin 24, 8 *Delphi plus in deo quam in viribus deputantes cum contemptu hostium resistebant scandentesque Gallos e summo montis vertice partim saxo, partim armis obruebant. In hoc partium certamine repente universorum templorum antistites, simul et ipse vates sparsis crinibus cum insignibus atque infulis, pavidi vecordesque in primam pugnantium aciem procurrunt: advenisse deum clamant, eumque se vidisse desilientem in templum per culminis aperta fastigia: dum omnes opem dei suppliciter inplorant, iuvenem supra humanum modum insignis pulchritudinis comitesque ei duas armatasque virgines ex propinquis duabus Dianae Minervaeque aedibus occurrisse: nec oculis tantum haec se perspexisse, audisse etiam stridorem arcus ac strepitum armorum: proinde ne cunctarentur dis antesignanis hostem caedere et victoriae deorum socios se adiungere summis obsecrationibus monebant. Quibus vocibus incensi omnes certatim in proelium prosiliunt. Praesentiam dei et ipsi statim sensere, nam et terrae motu portio montis abrupta Gallorum stravit exercitum et confertissimi cunei non sine vulneribus hostium dissipati ruebant. Insecuta deinde tempestas est, quae grandine et frigore saucios ex vulneribus absumpsit. Dux ipse Brennus cum dolorem vulnerum ferre non posset, pugione vitam finivit.*

Ähnlich Diodor: „Beim Herannahen der Gefahr fragen die Delpher den Gott, ob sie Geld, Kinder und Weiber in die festen Orte der Umgegend bringen sollten. Die Pythia antwortete, der Gott befehle, die Weihgeschenke und das andere zu Ehren der Götter Errichtete an Ort und Stelle zu lassen. Denn schützen werde alles der Gott und mit ihm die weißen Mädchen. Nun waren aber im Temenos zwei uralte Tempel der Athena Pronaos und der Artemis, und so nahm man an, daß diese Göttinnen es seien, welche das Orakel als weiße Mädchen bezeichnet habe“: 22, 20 *Exc. Vat. M.* S. 47 (Becker IV S. 17) *ὅτι οἱ ἐν Δελφοῖς ὄντες κατὰ τὴν τῶν Γαλατῶν ἔφοδον, θεωροῦντες πλησίον ὄντα τὸν κίνδυνον, ἐπηρώτησαν τὸν θεόν, εἰ τὰ χρήματα καὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας ἀποκομίσωσιν ἐκ τοῦ μαντείου πρὸς τὰς ὀχυρωτάτας τῶν πλησίον πόλεων. ἡ δὲ Πυθία τοῖς Δελφοῖς ἀπόκρισιν ἔδωκε, προστάττειν τὸν θεὸν ἐᾶν τὰ ἀναθήματα καὶ τἆλλα τὰ πρὸς τὸν κόσμον τῶν θεῶν ἀνήκοντα κατὰ χώραν ἐν τῷ μαντείῳ· φυλάξειν γὰρ ἅπαντα τὸν θεὸν καὶ μετ' αὐτοῦ τὰς λευκὰς κόρας. ὄντων δὲ ἐν τῷ τεμένει δυεῖν νεῶν παντελῶς ἀρχαίων Ἀθηνᾶς προνάου καὶ Ἀρτέμιδος, ταύτας τὰς θεοὺς ὑπέλαβον εἶναι τὰς διὰ τοῦ χρησμοῦ προσαγορευομένους λευκὰς κόρας.*

Der Wortlaut des Orakels: *ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις* ist bei dem Rhetor Aristeides überliefert, aber als Zitat außer dem Zusammenhange mit dem übrigen. Er wird auch bei anderen Gelegenheiten angeführt, ohne daß daraus für unseren Zweck eine Erkenntnis erwüchse.[1]

Überblickt man die Darstellungen beider Vorgänge, des Einfalls der Perser sowohl, wie der Gallier, so drängt sich die Frage auf: was bedeuten die Gestalten des Phylakos und

---

[1] Aristides *or. sacr.* 4, 524 Dind. *Paroemiogr. Gr.* 1 S. 403 *Ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις· βαρβάρων τινῶν στρατευομένων ἐπὶ Δελφοὺς ἐρωτώμενος ὁ θεὸς ταῦτα ἔφη. Ὕστερον δὲ ἐφάνη μετὰ Ἀθηνᾶς καὶ Ἀρτέμιδος, ὧν καὶ ἱερά ἐστιν ἐν Δελφοῖς, προσιόντων ὑπαντῶν τοῖς πολεμίοις.* Dasselbe gibt Suidas.

Autonoos bei Herodot, des Hyperochos und Amadokos, oder an der anderen Stelle Laodokos, bei Pausanias? Die letztgenannten, im Galliereinfall erwähnten Gestalten scheinen zu Herodots Zeit noch nicht bekannt gewesen zu sein; den Phylakos erwähnt Pausanias auch; der Dienst des Autonoos aber wird mittlerweile eingegangen sein.

„Wächter" und „Freidank" sind Namen, die für Hüter des Heiligtums vor dessen Toren wohl passen.[1] Hyperochos, der (die Hand oder den Schild) darüber hält, d. i. Schützer oder „Hervorragender"[2]; Amadokos (ἅμα, δέχομαι), der zugleich aufnimmt, Sekundant (wie der eine in der Gruppe der Tyrannenmörder); *Λαοδόκος*, der das Volk aufnimmt, d. i. Kämpfer. Das Schattenhafte der Gestalten fällt auf, es sind mehr Funktionäre, als Persönlichkeiten, solche wie Rennewart oder Haltefest und Eilebeute. Die späteren Namen, nach Pausanias von den Hyperboreern entlehnt, erinnern an die Hyperboreerinnen der delischen Sage, Hyperoche und Laodike. Man erkennt daraus nicht so sehr Einflüsse von Delos, als die Tatsache, daß man sich, ebenso wie dort, unter ihnen Nordländer, nach der frühen Lokalisierung der (bekanntlich ganz anderes bedeutenden) Hyperboreer im hohen Norden gedacht hat. Amadokos war auch der Name zweier Odrysenkönige, also Thraker, Vater und Sohn[3], *Ἀμαδόκοι* hieß ein sarmatisches Volk im jetzigen Cherson.[4] Es sind offenbar ähnliche Gestalten, wie die Boreaden, Abkömmlinge des Nordwinds und der Schneefrau, Boreas und

[1] Heroen als Wächter und rettende Helfer auch sonst, s. Deneken bei Roscher *M. L.* 1, 2, 2481. Die in den Perserkriegen Gefallenen heißen ὑποχθόνιοι φύλακες καὶ σωτῆρες Aristides *or.* 2, S. 172. Daher lag das Heroon des Herakles in Sparta an der Stadtmauer P. 3, 15, 3, das des Aitolos im Tore von Elis P. 5, 4, 4.

[2] *Il.* 6, 208. 11, 784 ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.

[3] Isokr. 5, 6. Aristot. *Pol.* 5, 8. Strab. 7, 331. Demosth. 23, 8. 10. 170.

[4] Hellanikos bei Steph. B., Müller *FHG* 1, 68; danach Berg und Stadtname Ptol. Geogr. 3, 5, 5. 14; vgl. 6. Nach Tomaschek *Die alten Thraker,* II, 6 bedeutet Ἀμάδοκος „Rohfleischesser", ὠμάδιος, ὠμηστής.

Chione, in dem utopistischen Romane περὶ Ὑπερβορέων des Philosophen Hekataios von Abdera, als erbliche Könige der hyperboreischen Fabelinsel Helixoia bezeichnet, ihnen zur Seite drei Brüder, Priester des Apollon, sechs Ellen hohe Riesen.[1] Das Schattenhafte dieser Heroengespenster (τῶν ἡρώων φάσματα P. 10, 23, 2) oder Dämonen (8, 10, 9) bekundet sich auch darin, daß weder Phylakos und Autonoos, noch auch die späteren, obgleich sie doch echte Boathoen waren, als Gäste bei den Heroxenien genannt sind, wohl aber Neoptolemos. Es steckt offenbar etwas anderes hinter diesen Gestalten, über das man sich im Altertume nicht klar war. Bezeichnend ist neben der Herkunft der einen aus dem hohen Norden ihre Größe (Herodot), ihre Teilnahme am Kampfe, das Unwetter mit Frost und Schnee, das Einwirken von den Höhen des Parnassos her, das Herabstürzen der Steinblöcke mit dem Ziel auf die Barbaren (P. 10, 23, 1), die Nacht. Dies alles erwägend, darf man in ihnen Sturmriesen, Reifriesen, Schneedämonen erkennen, keine anderen, als jene weißgefärbten „Titanen" des Onomakritos. Galten doch auch die Hyperboreer als von den Titanen entsprossen.[2] Die phantastische Schilderung des Galliereinfalls mag aus hellenistischer Hymnendichtung hervorgegangen, wenigstens von ihr stark beeinflußt sein, wie denn auch das Bruchstück eines der neugefundenen delphischen Hymnen ähnliche Züge enthält: ἔγνω] δὲ Γαλ[ατᾶν στρατὸς εὖ θεὸν τ]ὸμ μαντοσύ[ναις κλυτόν. συγκρυφθεὶς ὅ]ς ὤλεθ' ὑγρᾷ χί[ονι καὶ μετ' Ἀρτέμιδος φρι]κτὸν Παλλάδος [ἔγχος. ἀλλ' ὦ] δεσπότι Κρησίω[ν πρώνων ἁγνὰ κ]αὶ ναέτας Δελφῶν τ[οῖς δ' ἐν ὄρεσσ[ιν ἀπταίστους Βάκχου [θιάσους αἰεὶ σῴζε]τε προσπόλοις τάν τε δορισ[θενῶν ἀγῶν] ἀρχὰν αὔξετ'

[1] Hekataios bei Aelian. *H. A.* 11, 1. Diod. 2, 47. Müller *FHG* 2, 386f.

[2] Vgl. Pherenikos v. Heraklea bei Schol. Pind. *O.* 3, 28 ἀμφὶ θ' Ὑπερβορέων, οἵτ' ἔσχατα ναιετάουσιν νήῳ ὑπ' Ἀπόλλωνος ἀπείρητοι πολέμοιο. τοὺς μὲν ἄρα προτέρων ἐξ αἵματος ὑμνείουσιν Τιτήνων βλάστοντας ὑπὸ δρόμον αἰθρήεντα νάσσασθαι Βορέας γύην Ἀριμασπὸν ἄνακτα.

ἀγηράτῳ θάλ[λουσαν σὺν ἐπαίνῳ].[1] Nach indogermanischem Glauben erscheinen Windriesen nicht selten als Wächter, insbesondere auch als Wächter der Unterwelt.[2] Türhüter und Wächter der Winde werden die Tritopatoren Amalkeides, Protokles und Protokleon genannt in dem Physikon des Orpheus; Tzetzes gibt die Namen Amakleides, Protokles und Protokreon.[3] Amakleides erinnert an Amadokos. Sind diese Boathoen bei Herodot noch als Heroen, die auf dem Vorplatze die Hut des Heiligtums versehen, gedacht, so tritt ihre Natur als Sturmriesen auf Grund der örtlichen Legende bei den Späteren deutlicher hervor; man gewinnt den Eindruck, daß sie vom Parnassos herab ihrer Heimat zu Hilfe kommen. Die einst feindlichen Dämonen machen mit den Einwohnern gemeinsame Sache gegen den Landesfeind, gerade so wie der von den Delphern lange gehaßte Neoptolemos nun ihr Bundesgenosse wurde und seitdem in Ehren stand.[4]

Aus diesen Erwägungen scheint sich auch die richtige Deutung der vielberufenen weißen Damen, λευκαὶ κόραι, zu ergeben. Sie treten erst im Gallierkampf handelnd auf.[5] Die Alten dachten an Athena und Artemis, die Göttinnen des Vor-

---

[1] Nach Crusius *Die delphischen Hymnen* S. 85. Aber die Ergänzung ist ganz unsicher.

[2] E. H. Meyer *Germ. Mythol.* 153. Hades selbst ist πυλάρτης *Il.* 8, 367. 13, 415. *Od.* 11, 277, πυλάοχος Plut. *Is.* 35 S. 364, daher auch κλειδοῦχος P. 5, 20, 1.

[3] Phanodemos bei Suidas τριτοπάτορες· — — ἐν δὲ τῷ Ὀρφέως Φυσικῷ ὀνομάζεσθαι τοὺς Τριτοπάτορας Ἀμαλκείδην καὶ Πρωτοκλέα καὶ Πρωτοκλέοντα θυρωροὺς καὶ φύλακας ὄντας τῶν ἀνέμων. Abel *Orphica* fr. 240 S. 251 f. Tzetz. *ad Lycophr.* 738. cf. Lobeck *Agl.* 754.

[4] Wozu nachmals sein Abkömmling Pyrrhos von Epeiros nicht wenig beigetragen haben mag, der sich als Aiakide fühlte; vgl. Diodor 22, 22 M. S. 47 (4 S. 20 Becker). Auch Alexander hatte als solcher gegolten durch Olympias, die Tochter des Molosserkönigs Neoptolemos: Plut. *Al.* 2. P. 1, 11, 1.

[5] Die Gallier selbst werden als ὀψιγόνοι Τιτῆνες bezeichnet von Kallimachos *in Del.* 174, ähnlich wie die Giganten am Hochaltar von Pergamon auf die Galater bezogen sind.

werks draußen vor dem Temenos.[1] In den *τρίσσοι ἀλεξίμοροι*, deren hilfreiches Erscheinen der Chor im König Oidipus des Sophokles (164) herbeiruft, sind Apollon mit Athena und Artemis ausdrücklich gemeint. Aber in derselben Dichtung heißt es doch auch V. 469 *ἔνοπλος γὰρ ἐπ' αὐτὸν ἐπενθρῴσκει πυρὶ καὶ στεροπαῖς ὁ Διὸς γενέτας· δειναὶ δ' ἅμ' ἕπονται κῆρες ἀναπλάκητοι.* Die Schilderung paßt zu den Mirakeln des Persereinfalls und fast noch mehr zu den späteren der Gallierschlacht; besonders wenn man die Darstellung bei Trogus vergleicht. Solche Dämonen, wie die hier eingreifenden Schlachthelferinnen, waren die Keren wirklich.[2] Aber warum sind die beiden Jungfrauen als weiße bezeichnet? A. Mommsen sah in ihnen die Genossinnen Apollons im delphischen Tempelbilde, die beiden Moiren, wegen des weißen Haares der Greisinnen.[3] Allerdings erscheinen auch die Moiren mitunter als erinnyenartige Dämonen, und bei Hesiod (im Schilde 258) streiten sie mit den Keren zusammen im Schlachtgewühl. Als Greisinnen werden sie erst bei Späteren aufgefaßt.[4] Solche Anschauungen mochten sich mit der durch die Parnassische Ortslegende dargebotenen vermischen. Die weiße Farbe aber entspricht den gipsgefärbten Feinden des Dionysos Zagreus und den verkleideten Phokern in jener verhängnisvollen Mondscheinnacht. Es sind offenbar dämonische Gestalten derselben Art, wie die männlichen Boathoen, Reifriesinnen, solche, wie Thorgerth, Holgabrud und Yrpa im nordischen Mythos. Hákon von Norwegen kämpfte mit den Jómsvikingern und suchte durch das Opfer seines Sohnes die beiden Schwestern zu ge-

[1] Dies beweist auch das Weihgeschenk P. 10, 15, 2 *στρατηγοὶ δὲ οἱ Αἰτωλοὶ καὶ Ἀρτέμιδος, τὸ δὲ Ἀθηνᾶς, δύο τε Ἀπόλλωνος ἀγάλματα ἔστιν Αἰτωλῶν, ἡνίκα σφίσιν ἐξειργάσθη τὰ ἐς Γαλάτας.* Dazu 10, 16, 4.

[2] Vgl. die *ὀλοὴ Κήρ* in der Schlacht auf dem Schilde des Achilleus *Il.* 18, 535 neben Eris und Kydoimos. Weiteres bei Dieterich *Νεκυία* S. 55f. [3] *Delphika* 179. P. 10, 24, 4. Plut. *Ei* 2 S. 385.

[4] Sie heißen *γηραιαί κόραι* Tzetz. *Lyc.* 584; vgl. Catull. 64, 306. Dagegen wird die Moira auch als schwarz bezeichnet, *μέλαινα, κυανέη.*

winnen. „Der Kampf beginnt. Da zieht ein Wetter heran; im Norden türmen sich dunkle Wolken und ziehen dem Meere entlang. Bald folgt ein Hagelwetter, begleitet von furchtbarem Winde, zugleich Blitz und gewaltiger Donner. Gegen diesen Hagel hatten die Jómsvikinger zu kämpfen. Dazu hatte sich die Hitze des Tages in eisige Kälte verwandelt. Da gewahrt Hávarđ zuerst die Þorgerđ in Hákons Gefolge; bald sehen sie auch andere. Man sieht, wie von jedem ihrer Finger Pfeile ausgehen, und wie jeder von ihnen seinen Mann trifft. Dies wird dem Führer Sigvald gemeldet, und er ruft aus: ich glaube, daß wir heute nicht nur gegen Menschen zu kämpfen haben, sondern auch gegen die allerböseste Hexe, und Hexen standzuhalten, das scheint mir allzu schwierig; doch kämpfen wir, so gut es geht! Der Hagel läßt etwas nach; abermals fleht Hákon die Þorgerđ um ihren Beistand an. Sie erscheint wieder und diesmal mit ihrer Schwester Yrpa. Jetzt beginnt das Wetter heftiger als zuvor zu werden. Als die Jómsvikinger diese beiden sehen, da beschließt Sigvald den Rückzug anzutreten; gegen zwei Unholdinnen, meinte er, sei seine Macht zu gering.“[1] Daß diese Anschauung dem Altertume nicht ferne lag, ergibt sich aus der Darstellung des Cicero (*de div.* 1, 37, 81): *quod contigisse Brenno dicitur eiusque Gallicis copiis, cum fano Apollinis Delphici nefarium bellum intulisset. Tum enim ferunt ex oraculo ecfatam esse Pythiam: 'Ego providebo rem istam et albae virgines.' Exquo factum, ut viderentur virgines ferre arma contra et nive Gallorum obrueretur exercitus.* Es sieht so aus, als ob bei Cicero wirklich die weißen Mädchen als die Schneespenderinnen gedacht wären.[2]

So läßt sich in der sagenhaft ausgeschmückten, vielgefeierten und folgenreichen Galaterkatastrophe des dritten Jahrhunderts eine Nachwirkung des alten Mythos von den Leiden

[1] Mitgeteilt von Mogk *Mythologie*, in Pauls *Grundriß* I, S. 1021.

[2] Dieselbe Deutung bietet Crusius in Roschers *Lex.* 1, 2, 2810; sie hat sich mir ganz unabhängig davon ergeben.

des Dionysos erkennen. Die Boathoenfeier von Delphi hat damals neuen Glanz erhalten. Sie gestaltete sich zu den Soterien um, die nichts anderes als im Geiste der hellenistischen Zeit modernisierte Boathoen oder Boëdromien sind mit Opferung, sowie musischem, gymnischem und hippischem Agon.[1] Die Soterenidee durchdrang jenes Zeitalter und hielt sich in voller Stärke noch mehr als drei Jahrhunderte lang. Sie verschaffte Fürsten den Ehrentitel von Heilanden, deren die Welt bedurfte, und half dem großen Gedanken des Weltheilandes den Weg bereiten. Die Soterengötter des obersten Ranges, Zeus und Apollon, walteten in Delphi, wie in alter Zeit. Ihnen galt das Soterienfest vor allem. Man beging es, wie einst die alten Boathoen, an deren Stelle die Soterien getreten waren, im Monate Boathoos alljährlich, in jedem vierten Jahre zur selben Zeit, aber mit größerem Glanz, im Anschluß an die wenige Wochen vorher gefeierten Pythien.[2]

2. Die Legende von den Leiden des Dionysos in den altthrakischen Orten seines Dienstes in Mittelgriechenland und besonders auch in der Berglandschaft des Parnassos muß die

---

[1] Über die Stiftung vgl. die delphische Inschrift bei Dittenberger *Sylloge*[2] S. 205 und das darauf bezügliche Dekret der Chier, ebd. S. 206; ferner die Verzeichnisse zu den musischen Agonen der dionysischen Techniten bei Wescher-Foucart *Inscr. r. à Delphes* S. 3-6. — CIG n. 1689 b. 1693. 3067. Wescher-Foucart n. 13. 452. Rhangabé *A. H.* 2, 968.

[2] Dies ist aus der wiederholt vorkommenden Zusammenstellung *τῶν Πυθίων καὶ Σωτηρίων* (ohne den Artikel *τῶν* vor *Σωτηρίων*) zu schließen (Wescher-Foucart n. 13. 452. CIG 1693. 3067, Il. 20) und damit die in dem Dekrete der Chier bezeugte pentaeterische Begehung. Daß aber auch jährliche Soterien stattfanden, ergeben die Agonistenverzeichnisse bei Wescher-Foucart n. 3—6. Daneben werden winterliche (*χειμερινά*) Soterien erwähnt in einer delphischen Inschrift, die Reisch, *de musicis Gr. certaminibus* S. 103 nach *Eph. arch. ser.* III 1883 S. 161 und 1884 S. 218 A abgedruckt hat. Das Fest scheint unter dem ersten Eindrucke des Erlebten und mit übertriebenem Glanze gefeiert, später aber zurückgegangen und eingeschlafen zu sein. Vgl. A. Mommsen *Delphika* 215 ff. Reisch a. O. 88 ff. Pomtow *N. Jahrb.* 40, 1894, 507 ff. Dittenberger zu *Sylloge*[2] S. 205. 206. 691. 700. 927.

Einbildungskraft der wechselnden Geschlechter des Volkes stark und andauernd beschäftigt haben. Dies beweist die Aufnahme der in ihrer Kultuslegende vielfach ähnlichen Religion der ägyptischen Gottheiten Osiris, Isis und Serapis. Nunmehr tritt die am Fuße des Gebirges gelegene Stadt Tithora in den Vordergrund, die, noch zu Sullas Zeit wenig mehr als ein befestigter Platz von rein militärischer Bedeutung, während der ersten Kaiser zur Blüte gelangt war. Nachrichten über den Ort verdanken wir besonders Plutarch, der die Verhältnisse genau gekannt hat.[1]

Von Alexandria aus war der Dienst der ägyptischen Gottheiten, aber bereits in hellenistischer Umgestaltung, seit den Zeiten der Ptolemaier erst in die größeren Städte und an die Küstenplätze von Griechenland, dann auch in das Innere vorgedrungen. Er wurde durch das flavische Kaiserhaus begünstigt. So konnte es geschehen, daß auch an den Stätten des alten Thrakergebiets, in Theben, Orchomenos und Chaironeia, wie in Daulis, Ambrysos, Koroneia, Thespiai, Kopai[2] die neue Religion, offenbar im Anschluß an die Verehrung des orgiastischen Dionysos, Wurzel schlug und volkstümlich wurde. Keine dieser Ortschaften läßt sich aber an Bedeutung mit Tithora vergleichen, das sich zum Hauptsitze des Isisdienstes in ganz Griechenland entwickelte. Die Verbindung des Kultus mit der Heilkunde half dazu, ihm die Menschen zu gewinnen.[3] Siebzig Stadien von Tithora entfernt lag ein angesehenes Heiligtum des Asklepios, gegen vierzig Stadien von diesem der Peribolos und das Adyton der Isis, das nur von solchen betreten werden durfte, welche

[1] Vgl. Plut. *Sulla* 15. Hertzberg *Gesch. Gr.* 2, 173. *Feralis ex.* II, a. O. S. 227 ff.

[2] Hertzberg a. O. 2, 267, 37. 272, 50. Preller *Ber. d. S. G. d. W.* 1854, 196. Drexler bei Roscher *M. L.* 2, 1, 387 ff.

[3] P. 10, 32, 12 ff. *ἱερὸν Ἴσιδος, ἁγιώτατον ὁπόσα Ἕλληνες θεῷ τῇ Αἰγυπτίᾳ πεποίηνται.* Über Verbindung des Isisdienstes mit Heilkunde ausführlich Diod. 1, 25. Serapis galt als Heilgott und wurde dem Asklepios gleichgestellt, wie Isis der Hygieia.

die Göttin durch Träume zu sich rief. Zweimal im Jahre, zur Frühlings- und zur Herbstzeit, feierten die Tithoreer der Isis eine glänzend ausgestattete Panegyris. Am dritten Tage vor jedem der beiden Feste wurde zunächst das Heiligtum von den Berufenen auf geheime Weise gereinigt. Am folgenden Morgen schlugen zahlreiche Krämer ihre Buden auf; dann begann das eigentliche Fest mit vielbesuchter Messe, auch Sklaven- und Viehmarkt. Am Nachmittage fand die große Opferung statt. Reiche Leute brachten Rinder und Hirsche dar, die Unbemittelten Gänse und Perlhühner. Auf ägyptische Weise in Streifen von Leinwand oder Byssos gewickelt, wurden die Opfertiere zunächst im Festzuge einhergeführt und dann zum Verbrennen in das Allerheiligste gebracht. Hierauf wurden die Buden angezündet; dann lief alles davon.[1] Ein Unberufener, der einmal zurückgeblieben und in das Heiligtum eingedrungen war, als der Scheiterhaufen zu brennen begann, soll alles voll Gespenster (εἴδωλα) gesehen haben. Er kam zwar wieder nach Tithora zurück, gab aber, nachdem er erzählt hatte, was er geschaut, seinen Geist auf (P. 10, 32, 13). Aus inschriftlicher Überlieferung erfährt man, daß in Tithora auch ein Heiligtum des Serapis war, daß dieser Gott einen eigenen Priester besaß, und daß mit ihm und der Isis zugleich Anubis verehrt wurde.[2]

Man kann es verstehen, daß die Analogien zwischen den Kultlegenden des thrakisch-hellenischen Dionysos Zagreus und des ägyptischen Osiris, dem damaligen, neuen Religionen zugeneigten, suchenden und empfänglichen Geschlecht auffielen. Schienen sie doch eine Wesensgleichheit der beiden Gottheiten darzulegen. Wenn Osiris von dem bösen Set erschlagen, sein Leichnam zerstückelt und ausgestreut wird, Isis die Stücke sucht und bestattet, und mit Nephthys die Totenklage erhebt, um die Zeit der Winterwende, wenn danach Horus geboren

---

[1] Bemerkenswert ist der ähnliche Brauch beim delphischen Septerion Plut. *Qu. Gr.* 12 S. 293b; *de Pythiae or.* 15 S. 418a. Vgl. meine Abh. über die Thyiaden S. 167. [2] Ulrichs *R. u. F.* 2, 121.

und im Verborgenen auferzogen wird, wenn dieser schließlich den Kampf mit Set führt, im Gerichte Recht erhält und die Krone gewinnt[1], so stimmt das mit dem Überfalle des Dionysos durch die Titanen, der Zerreißung seines Leibes, der Bergung der Überreste durch Apollon, der Bestattung im delphischen Adyton, der Wiederbelebung des Liknites, der Auferziehung durch die Thyiaden, dem Eingang in den Olympos, so auffallend überein, daß die Vertauschung der Kulte sich wohl erklärt[2], und daß man geneigt ist, auch bei der Ausgestaltung der Legende in Delphi ägyptisierenden Einfluß anzunehmen, um so mehr, als auch das mythologische Hauptfest der Isis und des Serapis, bei dem nach hergebrachter Weise die Geschichte der Göttin aufgeführt wurde, wie in Delphi die Dadophorien, im Spätherbste, zu Ende Oktober und Anfang November, stattfand.[3] Dazu kommt die gleiche Beziehung der ägyptischen Gottheiten zu Tod und Unterwelt und die daran geknüpfte Hoffnung auf Wiederbelebung und neue Geburt. Daß Osiris Dionysos sei, behaupteten die Ägypter selber. Nach Herodot war die orphische und bakchische Geheimlehre ägyptischen und pythagoreischen Ursprungs.[4] Plutarch, dessen Schrift über Isis und Osiris durch ähnliche Gedanken angeregt war, spricht die Übereinstimmung des Dionysischen mit dem Ägyptischen mehrfach aus[5], vornehmlich da, wo er die Vorsteherin der delphischen Thyiaden, Klea, anredet, der er das Buch gewidmet hat: „Daß Osiris derselbe ist, wie Dionysos, wer sollte das besser wissen, als du, Klea, die du den heiligen Reigen

[1] Plut. *Is.* 52 S. 372 u. ö. E. Meyer bei Roscher *M. L.* 2, 365.

[2] Nach Diodor 1, 25 wird Horos von den Titanen überfallen, von Isis als Leiche gefunden und aus dem Wasser wieder zu Auferstehung und Unsterblichkeit gebracht. Aus dem Wasser hervorgerufen wird Dionysos in Argos nach Plut. *Is.* 35 S. 364. Schon in der Lykurgossage war Dionysos in das Meer geflohen (*Il.* 6, 134).

[3] Man vgl. die Darstellung bei Preller-Jordan *Röm. Myth.* 2, 382f.

[4] Herodot 2, 42. 144. 81.

[5] Z. B. c. 28, S. 362b: *βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταυτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ.*

der Thyiaden in Delphi anführst und schon vom Vater und von der Mutter her in die Osirisweihen[1] eingeführt bist? Sollen aber für die übrigen Leser Zeugnisse beigebracht werden, so wollen wir, was zur Geheimlehre gehört, dahingestellt sein lassen. Was aber die Priester öffentlich tun beim Begräbnisse des Apis, wenn sie den Leichnam auf einem Floß herbeibringen, das steht einer Bakchosfeier nicht nach. Sie befestigen ringsherum Felle von Hirschkälbern, sie tragen Thyrsosstäbe und schreien und bewegen sich, wie die vom dionysischen Orgiasmos Ergriffenen. Daher machen auch viele der Hellenen Dionysosbilder in Stiergestalt:" c. 35 S. 364e *Ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσῳ, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γιγνώσκειν, ὦ Κλέα, δὴ προσῆκόν ἐστιν, ἀρχικλὰ[2] μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός; εἰ δὲ τῶν ἄλλων ἕνεκα δεῖ μαρτύρια παραθέσθαι, τὰ μὲν ἀπόρρητα κατὰ χώραν ἐῶμεν, ἃ δ' ἐμφανῶς δρῶσι θάπτοντες τὸν Ἆπιν οἱ ἱερεῖς, ὅταν παρακομίζωσιν ἐπὶ σχεδίας τὸ σῶμα, βακχείας οὐδὲν ἀποδεῖ· καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται, καὶ θύρσους φοροῦσι, καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσεσιν, ὥσπερ οἱ κάτοιχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς· διὸ καὶ ταυρόμορφον Διόνυσον ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων.*

„Auch die Titanengeschichte und die Nachtfeier stimmen mit den sogenannten Zerstückelungen des Osiris und den Neubelebungen und Wiedergeburten überein, desgleichen auch die Begräbnisse. Denn die Ägypter zeigen an vielen Orten Osirisgräber, und die Delpher glauben, daß die Überbleibsel des Dionysos bei ihnen neben dem Orakel beigesetzt sind. Und die Hosier bringen ein geheimes Opfer im Heiligtum des Apollon dar, wenn die Thyiaden das Wiegenkind erwecken." Ebendaselbst S. 364f.: *ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια[3] τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλαγ-*

[1] Natürlich sind die von Tithora gemeint.

[2] „*ἀρχηγόν Basileensis ex.* p. 293; *ἀρχίλλαν*?" Bernardakis.

[3] *νὺξ τελεία* überliefert.

γενεσίαις ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ταφάς. Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι· καὶ θύουσιν οἱ Ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.

Das Ergebnis führt auf den Punkt zurück, von dem die Untersuchung ausgegangen ist, nämlich die Kriegslist der Phoker im Kampfe gegen die Thessaler. Man halte fest, daß jener Vorgang in den Bergen nahe bei Tithorea stattgefunden hat. In der Nacht bei Mondenschein jagend, erkennt Set-Typhon den Körper des Osiris und zerreißt ihn in vierzehn Stücke.[1] Hinzu tritt auch noch das, was das Wesentliche der List ausmacht, die weiße Farbe in dem ägyptischen Kultus, die zwar nicht bis zur Bestreichung des Angesichtes mit Gips ging, wohl aber in der linnenen Bekleidung der Osirisdiener und den Darstellungen des Gottes entgegentritt. Osiris trug helle Gewandung; auf bemalten Reliefs erscheint er als Richter der Toten immer weiß bekleidet. Das nämliche wird von den Priestern des Gottes, wie von den Frauen der Isis, bezeugt.[2] Ist nun aber auch die Nachricht eines Plutarch und der Umstand, daß die delphische Oberthyiade zu seiner Zeit eifrige Isisdienerin ist, ein überzeugender Beweis dafür, daß im ersten nachchristlichen Jahrhundert in Wirklichkeit dionysische und ägyptische Religion ineinandergeflossen sind, vielleicht sogar in solchem Maße, daß das Ägyptische schließlich den Ton angab, so wiegt doch die Herkunft des Dionysos Zagreus und seiner Orgien aus Thrake für die ältere Zeit schwer genug, daß man allein in ihr und nicht in ägyptischen Einflüssen den Ursprung der delphischen Kultformen, wie die Ausgestaltung

---

[1] Plut. *Is.* 18 S. 358. — *Τυφῶνα κυνηγετοῦντα νύκτωρ πρὸς τὴν σελήνην ἐντυχεῖν αὐτῷ καὶ τὸ σῶμα γνωρίσαντα διελεῖν εἰς τεσσαρεσκαίδεκα μέρη καὶ διαρρῖψαι.* Vgl. *Feralis exercitus* II, a. O. S. 244.

[2] Plut. *Is.* 3, 4 S. 352; dazu Parthey 257. 157.

der Legende und demzufolge auch die Grundlage jener phokischen Kriegslist in der Zeit vor den Perserkriegen, ansehen darf. Der Beweis würde überzeugender noch zu führen sein, wenn sich die älteste Spur ägyptischen Dienstes in Tithorea der Zeit nach erweisen ließe. Daß dieser Gottesdienst auch nur in den ersten Anfängen bereits um 500 v. Chr. bestanden hat, ist nicht wahrscheinlich. Auf gelehrte Spekulation priesterlicher Köpfe, etwa der delphischen Theologen, die Ägyptisches und Orphisches vermengten und die bakchischen Sagen und Dienste darauf zurückführen wollten, kommt wenig an. Offenbar hat von Alexandria aus griechische Anschauung ebenso umgestaltend auf ägyptische eingewirkt, wie umgekehrt. Es entstand eben allgemach ein neuer hellenistischer Götterglaube. Daß er bei den eigentlichen Ägyptern anfangs keinen rechten Eingang finden wollte, ist sehr begreiflich. Aber der Zeitgeist ist schließlich mächtiger als der einzelne.

In älterer Zeit war noch die thrakische Überlieferung wirksam. Sollte in den Jahrzehnten vor Beginn der Perserkriege die List der phokischen Streiter gelingen, so mußte ein im Volke lebender Glauben vorhanden sein, an den der menschenkundige elische Seher Tellias anknüpfen konnte. So werden wir dabei bleiben dürfen, daß die weißgekleideten Phoker in der Mondscheinnacht am Parnassos es sich herausgenommen haben, die Titanen des Onomakritos, richtiger die Reifriesen des Herrn vom Berge, das ist des Dionysos Zagreus, darzustellen.

3. Über ein Jahrtausend lang hat Sage und Gottesdienst die Leiden des Dionysos in Delphi und auf dem Parnassos festgehalten und dargestellt. Einen wie unauslöschlichen Eindruck aber dieser Glaubensstoff mit seinen *δρώμενα* auf die Seelen der Bewohner der Gegend gemacht haben muß, beweist die Tatsache, daß noch in heutiger Zeit Volkssagen, Formen des Aberglaubens und Gebräuche dort erhalten sind, welche

deutliche Erinnerung an die Vorgänge und Anschauungen jener alten Zeiten bekunden. Namentlich bildet Arachova, das alte Anemoreia, welches nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Reisenden trotz seinem wahrscheinlich slawischen Namen eine Bevölkerung von echt hellenischem Gepräge besitzt, einen Mittelpunkt solcher Gebilde.[1]

Der Raum zwischen den beiden höchsten Gipfeln des Parnassos, dem Gerontóbrachos, d. i. Greisenfels, und dem Lykeri, dem alten Lykoreion, ist mit Steingeröll bedeckt. Er wird die Teufelstenne, *τὸ Διαβολάλωνα* oder *Δαιμονιάλωνα*, genannt, und man erzählt von ihm ähnliche Geschichten, wie bei uns vom Blocksberge. Den Namen Greisenfels erklären die Umwohner dadurch, daß man in alten Zeiten lebensmüde Greise von seiner Höhe gestürzt habe.[2]

Wie vordem die Thyiaden, so schlingen in unseren Tagen die Neraïden den nächtlichen Reihn, und wehe dem Wandersmann, der sie stört. Er darf sicher sein, es schwer büßen zu müssen. Vor allem lieben sie die Hochebene des Parnassos. Manche der Einwohner des jetzt durch die Ausgrabungen beseitigten Kastri versicherten, zur Nachtzeit den Lärm ihrer Handtrommeln gehört zu haben. Daher scheut sich der Grieche in der Dunkelheit über die Hochebene zu gehen, und im Rauschen des Windes vermeint er die Tänze der Neraïden zu vernehmen.[3]

---

[1] Vgl. B. Schmidt *Das Volksleben der Neugriechen* 20. Die Mitteilungen des Verfassers sind besonders reichlich über die Gegend des Parnassos, weil er sich der Unterstützung des Dr. phil. Georgios Kremos, eines geborenen Arachoviten, erfreuen durfte. — Bemerkenswertes über das Fest der *καλόγηροι* in Nordthrakien bot ein Vortrag von Dawkins in der Märzsitzung der englischen Archäol. Schule zu Athen; vgl. den Bericht 1. Beilage z. Vossischen Zeitung Nr. 144, Berlin, 27. März 1906.

[2] Vgl. Ulrichs *R. u. F.* 1, 121. Vischer *Skizze des Parnaß* 14.

[3] Foucart *Mémoire sur les ruines et l'histoire de Delphes* S. 115. Über die Neraïden s. den nach B. Schmidt gegebenen Abriß von Weizsäcker bei Roscher *M. L.* 3, 1, 237ff.

Eine Hochebene des Parnassos trägt den Namen ἡ *Νεραϊ-δόλακκα* und eine Quelle des Gebirges ἡ *Νεραϊδόβρυσι.* Nach Arachovitischer Vorstellung führen die — meist weißgekleideten — Neraïden ein Tuch, das sie mit der Hand schwingen, wie dies auch in einer epirotischen Sage von der Vortänzerin der Neraïden behauptet wird. Die korykische Grotte heißt heutigen Tages τὸ *Σαραντaύλι*, die Vierzig Hallen, und wird von den Bewohnern von Arachova als Lieblingsaufenthalt der Neraïden angesehen.[1]

In der Gegend von Kastri, Arachova, Daulis, Chaironeia pflegen noch jetzt Frauen und Mädchen kunstvolle Reigentänze in großen Chören aufzuführen und durch improvisierte Lieder zu begleiten.[2]

An die Nyktelien und ihre Schauer, das Adyton im Tempel Apollons, den Sturz der Titanen in den Tartaros durch den Blitz des Zeus, das Frühlingsfest der Theophanien im Bysios erinnert mancherlei. Die Kalikantsaren, zwergartige Dämonen, die in den zwölf Nächten ihr Wesen treiben, stehen in Arachova mit dem *κουτσοδαίμονας*, einem hinkenden Dämon, dem bösartigsten von allen Geistern, in Verbindung. Mehr als zuvor noch schaden sie am letzten Tage der Zwölften, da sie fliehen müssen. Denn sie verschwinden in dem Augenblicke von der Erde, da der Priester kommt, und das geschieht an Theophanien, d. i. den 5. Januar (anderswo den 6.). Wenn sie vor seinem Sprengwedel entsetzt auseinander fahren, so rufen sie einander zu: *φευγᾶτ', γιατ' μᾶς πῆρι* (d. i. *ἐπῆρε*) *τοῦ παπᾶ ἡ γιαγια-στοῦρα* (d. i. *ἁγιαστοῦρα*). Der hinkende Dämon ist dann der Säumigste unter den Fliehenden. Die Arachovitischen Frauen führen den Priester in allen Teilen ihrer Behausung umher

[1] B. Schmidt a. O. 102ff.

[2] Roß *Wanderungen* 1, 44f. 48ff. 58f. 2, 189f. Ulrichs *R. u. F.* 1, 130ff. v. Farenheid *Philol. Anzeiger* 7, 447. Brandt *Von Athen zum Tempetal* S. 58f. Vgl. Paus. 10, 4, 2 mit *Od.* 11, 581 über *Πανοπεὺς καλλίχορος*.

und heißen ihn namentlich auch die dunkeln Winkel mit Weihwasser besprengen, weil sie fürchten, es möchte sich da einer dieser Geister verborgen halten. „Sehr merkwürdig ist die Volksmeinung, nach welcher die an Theophania verschwindenden Dämonen unter die Erde gehen und an der ungeheuren Säule sägen, welche dieselbe stützt.“[1]

Was sonst das Werk besonderer Dämonen ist, wird vielfach auf den Teufel, der als Inbegriff alles Dämonischen gilt, übertragen. So halten ihn die Arachoviten, die Bewohner des alten „Windbergen“, Thyia oder Anemoreia[2], für den Urheber des Wirbelwindes, und so wird *ἄνεμος* im Sinne von *διάβολος* gebraucht. Von den Anwohnern des Parnassos überhaupt wird jeder den Winden stark ausgesetzte Ort, an dem man nicht leicht aufrecht stehen kann, *διαβόλου ἁλώνι* oder *διαβολάλωνι* genannt.

„Merkwürdig sind die Vorstellungen des Volkes von dem Streite verschiedener Ortsgeister gegeneinander. Der Schutzgeist von Kastri und der von Arachova bekämpfen sich an der Quelle *Χτουργιαροῦ* unweit Arachova, und so oft Arachova den Sieg davonträgt, sterben Kastriten, im umgekehrten Falle Arachoviten. Viele wollen den einen oder den anderen dieser Geister in der oder jener Gestalt, z. B. als junges Kalb, gesehen haben.“

Oben auf dem Gipfel des Parnassos liefern sich die verschiedenen Ortsgeister tobende Schlachten, und von diesen leiten die Arachoviten die herabwehenden Schneestürme und die strenge Winterkälte ab.

„Die Arachobiten glauben, daß die Telonia (das sind Geister der Luft), zwischen Himmel und Erde schwebend, das Amt haben, den Aufgang der Seelen zum Himmel zu verhindern, und daß zwischen ihnen und den Engeln ein gewaltiger Kampf stattfindet, indem jene die Seelen bei sich zu be-

[1] B. Schmidt a. O. 150ff.

[2] S. *Feralis exercitus* III, *Archiv* 1907 S. 71.

halten trachten, während diese sich beeilen, sie vor Gott zu bringen."[1]

„Nach Arachovitischem (Böotien, Parnassos) Glauben wendet sich die Hexe, wenn sie bedeutende Wundertaten ausführen soll, an den Mond, befragt ihn und befiehlt ihm zu antworten; wenn er sich weigert, zieht sie ihn mit Gewalt vom Himmel herunter, besteigt ihn, bearbeitet ihn mit ihren Füßen und quält ihn auf tausenderlei Weise, bis er ihr den Willen tut und ihr offenbart, was sie an heimlichen Dingen zu erfahren wünscht. Oftmals leistet der Mond Widerstand und willigt nicht ein; von den Qualen gepeinigt, brüllt er (*μουγκρίζει*), und sein Gebrüll (*μουγκρητό*) haben viele, besonders zur stürmischen Nachtzeit gehört; wer es aber hört, ohne selbst Zauberer zu sein, erleidet stets etwas Schreckliches, wird närrisch, stumm oder blind. Und zwar deshalb, weil während der Peinigung des Mondes durch die Hexe die Teufel um sie herumstehen und herumlaufen und um Erlaubnis bitten, den Menschen Unheil bringen zu dürfen."[2]

Es ist als sicher anzunehmen, daß im Volksglauben der heutigen Bevölkerung des Parnassos noch mancher Sagenzug lebt, welcher sich der Kenntnis der Gebildeten bisher entzogen hat.

---

[1] B. Schmidt a. O. 172f. 177f. 190.

[2] Politis bei Roscher *Selene und Verwandtes,* 177.

Chthonische und himmlische Götter

Von **Sam Wide** in Upsala

Der Gegensatz zwischen den *ὀλύμπιοι, οὐράνιοι, ὕπατοι θεοί* oder *οἱ ἄνω θεοί* einerseits und den *χθόνιοι, καταχθόνιοι, οἱ κάτω θεοί* oder *κατὰ χθονὸς θεοί* anderseits stand im Altertum fest und fand seinen Ausdruck in den Opfern. Chthonische Opfer werden den chthonischen Mächten dargebracht, und deshalb erkennt man gerade an den Opfern am besten den Gegensatz zwischen himmlischen und chthonischen Göttern. Aber trotzdem gibt es nicht selten Übergänge von der einen Götterklasse zu der anderen. Daß himmlische Götter mitunter zu chthonischen werden, ist eine Tatsache, die sowohl in der griechischen Religion, wie in anderen Religionen beobachtet wird. Im Kampfe gegen die vorgriechischen lokalen Götter, die wohl zum großen Teil chthonisch waren, haben sich die olympischen Götter oftmals bequemen müssen, den Kultus der verdrängten Götter und die damit verbundenen göttlichen Funktionen zu übernehmen. So hat z. B. Zeus, der höchste unter den Olympiern, es nicht verschmäht, die Züge eines finsteren Unterweltsgottes anzunehmen, und Zeus *μειλίχιος* wird sogar als Schlange dargestellt.[1]

Wenn der Übergang von himmlischen zu chthonischen Göttern so ziemlich bekannt ist, so ist dagegen, wie mir es scheint, sein Gegensatz, der Übergang von chthonischen Göttern zu himmlischen, nicht genügend hervorgehoben worden. Und doch läßt sich eine gegenseitige Bewegung, chthonisch—

[1] Vgl. zwei aus Piräus stammende Reliefs, jetzt im Berliner Museum, Kat. Nr. 722, 723, abgebildet bei J. E. Harrison *Prolegomena to the Study of greek Religion* S. 18f. Abb. 1. 2.

himmlisch, ebenso wie himmlisch—chthonisch, nicht verkennen. Zuerst soll aber der Begriff „Chthonisch“ etwas näher erörtert werden.

Chthonische Götter sind unterirdische Götter — das läßt sich leicht sagen. Indessen gibt es chthonische Gottheiten auch anderswo, z. B. in der Luft. Es gibt ja Windgötter, denen chthonische Opfer dargebracht werden: also sind sie chthonisch. Schon hier bemerken wir eine Übertragung des ursprünglichen Begriffes „Chthonisch“. Diese Übertragung ist wohl in der Weise entstanden, daß nach antiken Vorstellungen die Seelen der Verstorbenen in der Luft herumflogen — etwa wie das altgermanische „wilde Heer“ — und sich in den Winden bewegten. Da nach anderen, wohl älteren Vorstellungen die Heimat der Verstorbenen unterirdisch, chthonisch, war, so wurde dieser Begriff auf das luftige Reich der herumirrenden Seelen übertragen.

Waren nun chthonische Wesen schon in der Luft, so wurde eine Vermischung zwischen den chthonischen und himmlischen Mächten ermöglicht. Religionsgeschichtliche Vorgänge haben eine solche Vermischung gefördert.

Als die olympischen oder „homerischen“ Götter die griechische Welt zu erobern versuchten, stießen sie überall auf uralte Lokalkulte, deren Inhaber zum großen Teil chthonisch waren. Die alten Gottheiten haben sich natürlich aus allen Kräften gegen die Eindringlinge gewehrt, aber im großen und ganzen haben die Olympier gesiegt, wenn auch nicht ohne Mühe und zahlreiche Kompromisse. Selbst wenn der alte Gott verdrängt wurde, lebte er fort als Heros, d. h. als „Hypostase“, als Sohn des neuen Gottes oder als Stifter dessen Kultes. Oftmals hat der alte Gott seinen Platz als *σύνναος* oder *σύμβωμος* beibehalten, bisweilen behielten die alten Gottheiten sogar ihre uralte Selbständigkeit. Im allgemeinen zeigen die olympischen Götter den älteren Gottheiten gegenüber eine ungeheure Geschmeidigkeit. Hat doch Zeus es nicht gescheut, ein Unterweltsgott zu werden — freilich nur in einzelnen Lokalkulten;

Unterweltsgott ist Zeus in dem allgemeinen hellenischen Glauben doch nicht geworden. Statt dessen wurde die früher alleinherrschende Königin in der Unterwelt, Persephone, mit Hades, dem Pförtner[1] der Unterwelt, vermählt, denn nach olympischer Anschauung mußte sie einen Mann haben. Eins von den vielen Mitteln, die von den Olympiern verwendet wurden, um ihre Herrschaft zu erweitern und befestigen, bestand darin, daß sie ältere lokale Göttinnen heirateten. So hat es Zeus getan, indem er Hera, eine alte chthonische Göttin, zur Gemahlin nahm.

Mir scheint Hera gerade geeignet als Beispiel eines Überganges von der chthonischen Welt zur himmlischen, weil diese Göttin als legitime Gemahlin des Zeus zwar die olympische Königin ist, anderseits aber ihre himmlische Tünche so oberflächlich ist, daß sich diese ohne Mühe abstreifen läßt. Hera verdankt ihre olympische Existenz dem Umstande, daß nach den herrschenden Anschauungen Zeus zur Seite eine legitime Gemahlin haben soll. Hera ist im Olymp kaum mehr als das offizielle Weib des Zeus, und von den Söhnen, die Zeus mit ihr gezeugt haben soll, ist der eine lahm und häßlich, der andere roh und ruppig — alle beide unhellenisch. Und ihr eheliches Leben wird durch häufig wiederkehrende Zwiste und Zankereien mit dem Gatten charakterisiert.

Die ursprünglich chthonische Natur der Hera ist, abgesehen von antiken philosophischen Deutungen, schon von Welcker[2] behauptet worden, und dann von Dümmler weiter begründet.[3] Mit Recht hat Dümmler nachgewiesen, daß die Hera, deren Zorn gegen Zeus bei Homer, in den homerischen Hymnen und bei Hesiod geschildert wird, nicht olympisch, sondern chthonisch ist. Wenn sie im Zorne den Olymp verläßt, so ist das eigentliche Motiv dasselbe, das wir bei der zürnenden Demeter wiederfinden. Die für den Zorn der Demeter angegebenen Gründe,

---

[1] Früher war nämlich Hades πυλάρτης der Unterwelt, Hom. Θ 367. N 415. λ 277.

[2] Griech. Götterl. I 362ff.

[3] Dümmler *Kleine Schriften* II 1ff.

der Raub der Tochter und die an ihr von Poseidon geübte Gewalt, sind, wie Dümmler a. a. O. nachgewiesen hat, nichts anderes als der Zustand der Erde in der unfruchtbaren Jahreszeit. Denselben Sinn hat die platäische Kultlegende von den δαίδαλα (Paus. IX 2, 7. 3, 1—6). Wenn Hera sich dort in eine Höhle des Kithairon zürnend zurückzieht, so hat es dieselbe Bedeutung, wie wenn Zeus in der Ilias Θ 473ff. voraussieht, daß Hera sich an die äußersten Grenzen der Erde zurückziehen werde, wo kein Sonnenstrahl und kein Windeshauch das Herz erfreut, sondern der tiefe Tartaros ringsum ist. Alles beides bezieht sich auf den Aufenthalt der Hera in der Unterwelt, ihrer ursprünglichen Heimat.

In dieser Zurückgezogenheit gebiert dann Hera den Typhon (Hom. hymn. II 127 ff. 173 ff. Stesichoros im Etymol. Magn. 772,49) und erweist sich dabei als eine wahre chthonische Gottheit; denn ein solches Ungeheuer kann eine olympische Gottheit selbstverständlich nicht gebären. Dazu stimmt auch, daß nach einer anderen Version (Hesiod. Theogon. 821) Ge die Mutter des Typhon ist.

Ein anderer chthonischer Zug bei Hera läßt sich darin erkennen, daß sie die lernäische Hydra ernährt haben soll (Hesiod. Theogon. 314). Die chthonische Natur der Hydra ist ohne weiteres einleuchtend; und wenn dasselbe vom nemeischen Löwen erzählt wird (Hesiod. Theogon. 327f.), soll daran erinnert werden, daß auch jener Löwe ein Unterweltstier ist: das erhellt aus seiner nächsten Verwandtschaft, denn er ist von der Echidna geboren und also Bruder von Kerberos (Hesiod. a. a. O.).[1] Solche chthonische Ungeheuer kann eine olympische Göttin doch nicht ernährt haben.

Chthonisch ist Hera auch, indem sie dem Herakles die Schlangen sendet, die das Kind erwürgen sollten. Sonderbarerweise betrachtet Gruppe, Griech. Mythol. u. Rel. Gesch. S. 484

[1] Vgl. Radermacher *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* 42. Löwe als Todesdaimon, Usener *De carmine quodam Iliadis Phocaico* 33ff.

jene Schlangen als ein Attribut des Herakles. Da indessen Hera die Schlangen sendet, müssen sie selbstverständlich dieser Göttin angehören, und sie erscheinen also in der Heraklessage in ihrer ursprünglichen Bedeutung als Tiere der chthonischen Göttin.

Hera sendet auch Wahnsinn. Davon betroffen werden Io, Herakles, Dionysos, die Proitiden, Athamas und Ino. Der Wahnsinn wird aber nicht von den lichten himmlischen Gottheiten gesendet, sondern von den unheimlichen chthonischen und daimonischen Mächten, zu denen Hera ursprünglich gehört.[1] Dazu stimmt auch, daß Hera im korinthischen Gebiet ein *μαντεῖον παλαιόν* hatte, Strabo VIII 380.

Die ursprüngliche Natur der Hera tritt auch zum Vorschein in der Kultstatue des Pythodoros zu Koroneia, wo Hera dargestellt war als Sirenen mit der einen Hand tragend (Paus. IX 34, 3). Ihre Verbindung mit den Sirenen ist sehr einleuchtend, denn die Sirenen waren, wie wir heutzutage wissen, die Seelen der Verstorbenen, also chthonische Wesen, die in der Luft herumflogen und im Laufe der Entwickelung zu Todesdaimonen wurden. Auch hier erweist sich Hera als eine echte chthonische Göttin.

Daß die bei dem platäischen Daidalafest übliche Verbrennung der Holzpuppen eine Lustrationsfeier war, die den Erntesegen des Jahres sichern sollte, ist von Dümmler (Kleine Schriften II 14) und Frazer (The golden bough I 100 ff.) mit Recht nachgewiesen worden. Es handelte sich dabei um dieselbe Verjüngung der Erde, die wir in den jährlichen Frühlingsfesten der Hera *παρθένος* in Nauplia, Samos und Hermione wiederfinden (Paus. II 38, 2; Athen. XV p. 672[c]; Steph. Byz. v. *Ἑρμιών*). Und endlich ist die Bedeutung der Hera als Erdgöttin ganz

---

[1] Vgl. Lobeck *Aglaophamus* 639 ff. Das hindert natürlich nicht, daß die olympischen Gottheiten mitunter solche Funktionen von den alten chthonischen Mächten übernommen haben. Nach uralter griechischer Anschauung kommen die Träume von der Erde, aber in der Ilias A 63 kommt der Traum von Zeus.

durchsichtig in den drei Beinamen, unter denen sie in Stymphalos verehrt wurde: παῖς, τελεία, χήρα (Paus. VIII 22,2).[1]

Übrigens weist schon der Name Ἥρα auf ein chthonisches Wesen hin. Daß Ἥρα mit ἥρως zusammenhängt, hat man längst erkannt[2], trotzdem daß die Etymologie der beiden Wörter noch nicht ganz klar ist. Allein, soviel ich sehen kann, ist diese Erkenntnis religionsgeschichtlich nicht verwertet worden. Daß Ἥρα mit ἥρως sachlich wie sprachlich zusammengehört, erhellt aus dem Exvoto aus Philippopolis (Dumont, Inscriptions et monuments de la Thrace S. 16 Nr. 32 = Roscher, Mythol. Lex. I 2082), das folgende Inschrift trägt: *Κυρίῳ Ἥρωι, Ἥραι ... Αὔλου Τράλεος εὐχήν.* Dargestellt sind auf dem Exvoto ein Reiter und eine stehende Frau in langem Gewand. Die Inschrift scheint freilich spät zu sein, aber stammt aus einer entlegenen Gegend, wo der Verstorbene ἥρως und seine Gattin ἥρα hieß. In jener thrakischen Gegend hat sich also die alte Sitte erhalten, das heroisierte Weib Ἥρα zu benennen.[3]

Es liegt dann sehr nahe, anzunehmen, daß in älterer, vorhomerischer Zeit Ἥρα die appellative Bezeichnung einer chthonischen Gottheit war, ebenso wie wir bestimmt nachweisen können, daß ein chthonischer Gott als ἥρως angerufen wurde.

---

[1] Daß diese Erdgöttin einmal Kuhgestalt gehabt hat, ist bekannt. Ich kann aber v. Wilamowitz' Ansicht nicht billigen, wenn er in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Eumeniden des Äschylos S. 25 Anm. 3 folgendes behauptet: „Die Kuhgestalt fehlt zu unserer Überraschung nicht nur den Erinyen und ihres Gleichen, sondern auch der Erdgöttin; Hera, der sie zukommt, ist aber keine, sondern die Gattin des Himmelsgottes, der sehr oft Stiergestalt trägt, wie Jahwe auch." Es ist schwer zu verstehen, weshalb die Erdgöttin nicht Kuhgestalt haben sollte, da ein so ausgesprochener chthonischer Gott, wie Dionysos, durch das ganze Altertum in Stiergestalt verehrt wurde.

[2] Fick-Bechtel *Griech. Personennamen* 361, 440. Prellwitz *Etym. Wörterb.*[2] 177. Vgl. Brugmann *Gr. Gramm.*[3] 184.

[3] Freilich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß hier eine Übersetzung des römischen „genio et iunoni" vorliege; indessen scheint ἥρως als Bezeichnung des Verstorbenen in Thrakien einheimisch gewesen zu sein, vgl. die Belege bei Roscher *Mythol. Lex.* I 2551.

So geschieht es in dem ältesten uns erhaltenen griechischen Kulthymnus, den die elischen Weiber bei der Feier der Dionysosepiphanie sangen:

'Ελθεῖν, ἥρω Διόνυσε,
'Αλεῖον ἐς ναὸν
ἁγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν
ἐς ναόν
τῷ βοέῳ ποδὶ θύων
ἄξιε ταῦρε, ἄξιε ταῦρε.[1]

Das Frauenkollegium (*αἱ περὶ τὸν Διόνυσον ἱεραὶ γυναῖκες, ἃς ἑκκαίδεκα καλοῦσιν*, Plut. Mulier. virt. p. 251 E), das dieses Kultlied sang, war auch im Dienst der olympischen Hera angestellt.[2] Es ist wohl dann nicht zu kühn zu vermuten, daß einst zwischen der *Ἥρα* und dem *Ἥρως* Dionysos, zwischen der Kuhgöttin und dem Stiergott eine enge Kultverbindung stattgefunden habe, die freilich durch den alles überwuchernden Zeuskult in Olympia zersprengt worden ist, aber in dem gemeinsamen Kollegium der sechzehn Frauen noch eine Erinnerung bewahrt hat.

Meines Erachtens ist *ἥρα* ursprünglich ein Appellativum, um chthonische Göttinnen und heroisierte verstorbene weibliche Wesen (zwischen denen es ursprünglich wohl nur wenig Unterschied gab) zu bezeichnen. Später hat sich dieses Appellativum als Nomen proprium festgesetzt in dem Namen der olympischen Göttin, sowie es mit *κόρη*, *ἄνακες* und im eleusinischen Kult mit *θεός*, *θεά* gegangen ist.

Ein Schwanken zwischen Appellativum und Nomen proprium verrät sich in dem lakonischen Götternamen *Ἀφροδίτη Ἥρα* (Paus. III 13,9). Es ist in älterer Zeit (und dahin gehört gewiß das betreffende *ξόανον ἀρχαῖον*) ganz ungewöhnlich, daß ein anerkannter göttlicher Eigenname einem anderen Götternamen

[1] Plut. *Quaest.* fr. 36 p. 299b.

[2] Sie weben der olympischen Hera alle fünf Jahre ein Gewand und ordnen den Wettlauf der Jungfrauen bei den olympischen Heräen an. Vgl. Weniger *Über das Kollegium der sechzehn Frauen und den Dionysosdienst zu Elis*, Weimar, 1883.

als *ἐπίκλησις* hinzugefügt wird: jüngere Synkretismen, wie Zeus-Helios, Apollon-Asklepios können hier nicht zum Vergleich herangezogen werden.[1]

Deutlicher tritt die appellative Bedeutung des Namens *Ἥρα* in der parischen Inschrift, IG XII 5, 1, 228, hervor:

Ἥραις Δήμητρι καὶ Κούρηι. Πολυκλείδης Μασσῶ, Τλησιάδης Τιμῶ.

Diese Inschrift, die von Cyriacus aus Ancona aufgezeichnet ist, ist jetzt verschollen. Die Herausgeber haben sich viele Mühe gegeben um die Inschrift zu verstehen. Hiller von Gärtringen vermutet im Kommentar zum IG. XII 5, 1, 228 *Ἥραϊς*, entkräftet aber in demselben Atem diese Vermutung und schlägt vor *Ἥραι κ(αί)* oder (mit Rücksicht auf die ionische Form *Κούρηι*) *Ἥρηι κ(αί)*. Aber diese Änderungen sind nicht nötig, wenn wir annehmen, daß *Ἥραι* hier appellativisch steht, etwa wie man gut sagen kann *θεαῖς Δήμητρι καὶ Κόρηι.*[2] Und auf Paros wird Demeter allein *Ἥρη* genannt, ganz wie Aphrodite in Sparta, nämlich in der folgenden Inschrift (IG. XII 5, 1, 227):

Ἐρασίππη Θράσωνος Ἥ⟨ι⟩ρη(ι)
Δήμητρι Θεσμοφόρωι καὶ Κο-
ρηι καὶ Διῒ Εὐβουλεῖ καὶ Βαυβοῖ.[2]

Die Verbindung des Zeus mit einer chthonischen Göttin hat ja an und für sich nichts Auffallendes. Daß der Regen- und Gewittergott die Erdgöttin befruchtet, ist eine Anschauung, die sowohl unter den alten Griechen, wie auch unter anderen Völkern geläufig ist (Dieterich, Mutter Erde 17ff.). Die Kult-

---

[1] Vgl. Usener *Götternamen* 337. Durch die oben gegebene Erklärung fällt der dort erwähnte „einzig zweifellose Fall" für die ältere Zeit weg.

[2] Bloch hat recht, als er bei Roscher *Mythol. Lex.* II 1303 sagt: „Demeter führt auf Paros den Namen Hera, mit Kore Herai." Mit Unrecht wird dies von Kern bei Pauly-Wissowa *Realenz.* IV 2723 bestritten. Ebensowenig kann ich Kerns a. a. O. aufgestellte Behauptung billigen, daß Demeter und Kore in den oben angeführten parischen Inschriften IG. XII 5, 1, 227. 228 mit Hera im Kult verbunden sind. Was IG. XII 5, 1, 227 betrifft, werden die dort verehrten Götter ganz ordentlich durch *καί* voneinander getrennt.

verbindung zwischen Zeus und Ge ist nicht so sehr ungewöhnlich. In Olympia wird Zeus καταιβάτης mit Ge verbunden (Paus. V 14, 10), in Sparta hatten Zeus ἀγοραῖος und Ge ein gemeinschaftliches Heiligtum (Paus. III 11, 9), in Athen lag ein Temenos der Ge Ὀλυμπία innerhalb des Peribolos des Zeus Ὀλύμπιος (Paus. I 18, 7) und auf der athenischen Burg befand sich ein Bildwerk: Ge den Zeus um Regen bittend (Paus. I 24, 3); auf Mykonos wird Zeus χθόνιος mit Ge χθονία im Kultus verbunden (Dittenb. Syll. [2]615), und in Dodona werden die beiden Gottheiten im Hymnus der Peleiaden zusammengestellt:

Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστί, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ.
Γᾶ καρποὺς ἀνίει, διὸ κλῄζετε ματέρα γαῖαν.

Auch mit anderen Erdgöttinnen verbindet sich Zeus. Nach Hom. Ξ 326. λ 217 und Hesiod. Theogon. 911 ff. hat er ein eheliches Verhältnis zu Demeter, dessen Frucht Persephone ist, und der hesiodeische Landmann bittet zu Zeus χθόνιος und Demeter ἁγνή (Hesiod. Erga 465). Allbekannt ist seine Verbindung mit Semele, deren Name, wie Kretschmer (Aus der Anomia 17 ff.) nachgewiesen hat, „Erde“ bedeutet und also auf eine Erdgöttin ganz entschieden hinweist.

Eine ähnliche Entwickelung vom Chthonischen zum Himmlischen scheinen auch die Dioskuren durchgemacht zu haben. Die ältesten literarischen Zeugnisse lassen die Dioskuren als Verstorbene unter der Erde leben, d. h. sie sind chthonische Götter oder Heroen (Alkman Fr. 5 = Schol. Eur. Troad. 210. Hom. Γ 243. λ 301). Dazu stimmt ihre Verbindung mit Schlange und Baum, die uns auf Münzen und Votivreliefs begegnen, und zu ihrem chthonischen Charakter stimmen auch die schwarzen Rosse, die auf einem attischen Lekythos (Roscher, Mythol. Lex. I 1170) reiten, ebenso die mit ihrem Kult verbundene Inkubation (Deubner, De incubatione 77 ff.). Auch scheint das ihnen bei den attischen θεοξένια vorgesetzte Mahl, das aus Käse, Mehlkuchen, reifen Oliven und Schnittlauch bestand

(Athen. IV 137[E]), auf einen chthonischen Kult hinzuweisen. Ziemlich früh sind indessen die chthonischen Dioskuren in himmlische Wesen verwandelt: die schwarzen Fohlen werden zu λευκὼ πώλω Διός (Eurip. Neues Fragm. der Antiope C 55 vgl. v. Wilamowitz, Eurip. Herakles zu V. 30); Διὸς κοῦροι wird unter dem Einfluß der „olympischen“ Anschauung ihr allgemeiner Name, und zuletzt werden sie (literarisch bezeugt schon gegen Ende des 5. Jahrh. v. Chr., Eurip. Helena 140) unter die Sterne versetzt. Es ist selbstverständlich, daß eine solche Umwandlung von chthonischen zu himmlischen Wesen sich nicht so leicht vollzogen hat; und daß die ältere Ansicht mit der jüngeren eine Zeitlang gerungen hat, erkennt man daran, daß Versuche gemacht worden sind, zwischen den beiden Anschauungen zu vermitteln. Einen solchen Versuch finden wir in den Kyprien fr. 5 Kinkel, wo Kastor als gestorben, Polydeukes aber als unsterblich gedacht wird.[1] Anderseits wird eine Vermittelung zwischen den beiden Anschauungen dadurch versucht, daß die beiden einen Tag darunter in der Erdtiefe wohnen und den anderen Tag oben im Himmel (Pind. Nem. X 103ff. 164f. Eurip. Hel. 138: τεθνᾶσι κοὐ τεθνᾶσι. Lykophr. Alex. 566: ἄφθιτοι τε καὶ φθιτοί. Äl. Var. hist. XIII 38).[2]

[1] Vgl. zwei Vasen, wo der eine Dioskur auf einem schwarzen, der andere auf einem weißen Roß reitet, Pauly-Wissowa *Realenz.* V 1091.

[2] Von diesem Gesichtspunkte aus werden also die beiden erwähnten Sagenmotive etwas Sekundäres, und die alte Zwitterlichtserklärung, die überall spukt, selbst bei Bethe, Pauly-Wissowa *Realenz.* V 1091. 1111, die aber niemand recht verstanden hat, wird dadurch gänzlich überflüssig.

Wenn oben behauptet worden ist, daß der Übergang von chthonischer zu himmlischer Heimat dadurch vermittelt wird, daß die chthonischen Wesen auch in der Luft leben, so soll darauf hingewiesen werden, daß auch die Dioskuren durch die Luft fliegen (wie Vögel ξουθῇσι πτερύγεσσι δὶ αἰθέρος ἀΐξαντες Hom. Hymn. XXXIII 13, vgl. die messenische Legende Paus. IV 16, 5 καθέζεσθαι γὰρ τοὺς Διοσκούρους ἔφασκεν ἐπὶ τῇ ἀχράδι) oder reiten (z. B. auf dem oben zitierten Vasenbilde, Roscher *Myth. Lex.* I 1170; dieselbe Vorstellung scheint auch den Legenden von ihren Epiphanien in den Schlachten am Flusse Sagra und am See Regillus, vgl. Preller-Jordan *Röm. Mythologie* II 301, zugrunde zu liegen).

Unter dem Einfluß der olympischen Religion geht eine starke Bestrebung, die chthonischen Gottheiten höher zu rücken, wenn es auch nicht immer so gut gelingt, wie mit der chthonischen Hera und den chthonischen Dioskuren. Am Ende des sog. homerischen Demeterhymnus steigen die alten Erdgöttinnen, Demeter und Persephone, zum Olymp hinauf. Die waren aber zu chthonisch, um dort länger bleiben zu können. Nach allgemeiner griechischer Anschauung hat Demeter ihre Stätte auf der Erde, wenn sie sich auch mitunter unter die Erde zurückzieht; aber ihre Tochter, die Unterweltsgöttin, bleibt immer stark an der Unterwelt haften. Aber ebenso wie in bezug auf die Dioskuren, läßt sich auch hier eine Vermittelung zwischen zwei Ansichten erkennen — eine Vermittelung, die in der schönen Legende vom Koreraub ihren Ausdruck gefunden hat. Diese Legende hat ursprünglich nicht den Zweck, das Entstehen und Vergehen des vegetativen Lebens zu illustrieren: sie ist ganz einfach ein Versuch, zwischen chthonischer und olympischer Anschauung zu vermitteln. Von diesem Gesichtspunkt aus versteht man leicht, wie die Zeit des unterirdischen Aufenthaltes der Kore so verschieden angegeben wird: nach der einen Version (Hom. Hymn. in Cerer. 446ff. Apollod. I 5, 3) soll sie zwei Drittel des Jahres in der Oberwelt und eins beim Hades verleben; nach der anderen aber wird die eine Hälfte des Jahres in der Unterwelt verbracht, die andere Hälfte dagegen in der Oberwelt. Wenn diese Legende ursprünglich rein agrarisch wäre, ist es nicht leicht zu verstehen, wie die beiden Versionen hätten entstehen können; denn wenn auch die andere Version sizilisch-alexandrinisch ist, so hätte sie sich doch an die faktischen Zeiten des Landlebens anschließen sollen.[1] Damit soll natürlich

[1] Prellers Versuch, die beiden Versionen zu vermitteln (Demeter und Persephone 116ff.), halte ich für verfehlt. Er macht selber auf eine Schwierigkeit aufmerksam, indem er Apollod. I 5, 3 zitiert: *Περσεφόνη δὲ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν τὸ μὲν τρίτον μετὰ Πλούτωνος ἠναγκάσθη μένειν, τὸ δὲ λοιπὸν παρὰ τοῖς θεοῖς.*

nicht geleugnet werden, daß die dichterische Phantasie der Hellenen sehr früh die betreffende Legende in agrarischem Sinne gedeutet hat — aber das ist etwas Sekundäres.

Auch bei anderen Völkern kommt es vor, daß ursprünglich chthonische Gottheiten in himmlische verwandelt werden. Dies geschieht besonders in Zeiten, wenn eine ritterliche Kultur die alten Götter in Besitz genommen hat: dann wird ein polytheistisches Pantheon geschaffen, worin lokale Gottheiten aus verschiedenen Orten ihren Platz finden. So ist es in Griechenland gegangen unter dem Einfluß der homerischen Kultur, so auch in Iran und Babylonien (vgl. Edv. Lehmann, Hedensk Monoteisme S. 11. Zarathustra I 101. II 142ff.), und nach indischer Anschauung werden bisweilen die Seelen der Verstorbenen, die anfänglich in der unterirdischen Tiefe hausten, in Sternen verkörpert (Oldenberg, Rel. d. Veda 564). Eine ähnliche Bewegung finden wir auch in der nordischen Wikingerzeit, als die älteren religiösen Vorstellungen gründlich umgestaltet wurden. So ist der germanische Wôdan ursprünglich ein chthonischer Gott und ein Totengott, der mit den Seelen der Verstorbenen in der stürmischen Luft dahinfährt („Wilde Jagd"); später aber ist er unter den ritterlichen Anschauungen der Wikingerzeit ein Kampfgott und ein Himmelsgott geworden.

Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga

Von Missionar **J. Raum** in Moschi am Kilimandjaro (Deutsch-Ostafrika)

Der gedeihliche Fortschritt der Religionsforschung ist noch wesentlich bedingt durch Zuführung neuen Materials; sie steht noch im Stadium der Sammlung des Stoffes. Wissenschaftlich zuverlässige Einzeldarstellungen aus dem Gebiet der religiösen Meinungen und der Riten der literaturlosen Naturvölker sind vor allem wichtig. So besitzen wir z. B. noch keine klare Anschauung von den typischen Religionsformen der Völker und Stämme in Ost- und Zentralafrika. Ein kleiner Beitrag zur ostafrikanischen Religionskunde soll das Nachfolgende sein. Er bezieht sich auf das Bergvolk der Wadschagga, das in einer Anzahl von etwa 100 000 Seelen die Kulturzone des Kilimandjaro von 1500—2000 m Höhe bewohnt, und auch, aber mit starker Masaibeimischung, am Meru seßhaft ist. Schon dem oberflächlichen Blick erscheinen die Wadschagga als Mischvolk und die einheimische Tradition bestätigt dies ausdrücklich. Im Süden und Osten des Kilimandjaro deutet ein heller und schlanker Typus, der besonders in den vornehmen Sippen angetroffen wird, auf Zuwanderung von der Küste her, im Westen und am Meru ist das Dschaggablut mehr oder weniger mit Masaiblut gemischt. Politisch sind die Wadschagga in eine Reihe kleiner selbständiger Reiche mit eigenen Häuptlingen zersplittert; diese politische Zersplitterung geht aber auf scharfe natürliche Landschaftsgrenzen zurück. In sprachlicher und kultureller Hinsicht bilden die Wadschagga eine in sich abgestufte Einheit. Allerdings ist der Unterschied in den einzelnen Dialekten verhältnismäßig groß. Alle Besucher des Kilimandjaro sind darin einig, daß wir in den Wadschagga ein physisch und intellek-

tuell gut begabtes Negervolk vor uns haben, sie zeigen etwas von dem unverdorbenen Charakter eines Bergvolkes. Obwohl ausgesprochene Ackerbauer, die die Stallfütterung üben, das Düngsystem kennen und mit den primitivsten Werkzeugen eine die Bewunderung der Europäer erregende Bewässerungsanlage geschaffen haben (auch die Anfänge des Handwerks: Gerberei, Holzbearbeitung, Schmiedekunst finden sich bei ihnen), ist ihnen doch kriegerischer Sinn und kriegerische Tüchtigkeit keineswegs fremd, wie das die Deutschen ja bei der Okkupation haben erfahren müssen. Die ganze Erziehung der männlichen Jugend erfolgte in kriegerischem Geiste unter Leitung des Häuptlings. Die Tapferkeit vor dem Feind galt als der höchste Schmuck des Mannes. Das schreibt sich einesteils her von der Nähe kriegerischer Steppenvölker, anderseits ist es zurückzuführen auf die erwähnte politische Zersplitterung. Kämpfe der einzelnen Landschaften untereinander waren früher an der Tagesordnung und das politische Übergewicht wechselte fortwährend seinen Standort. Als die tapferste und gefürchtetste Landschaft galt in letzter Zeit die von Motschi, in deren Gebiet die kaiserliche Militärstation gelegen ist; von dieser Landschaft gelten im besonderen die nachfolgenden Schilderungen. Die Europäer sprechen nach der Weise der Suaheli Moschi. Durch die den Kilimandjaro ein- und abschließende Steppe, aus der der gewaltige Berg aufragt wie eine Insel aus dem Meer, wurden die Wadschagga ziemlich auf sich selbst beschränkt, daher die Eigenart ihrer Kultur und die Reinheit ihrer Tradition und ihrer Riten. Dem gemeinsamen Untergrund, wie ihrer Sprache, so ihrer Kultur und Religion, nach gehören sie eng zusammen mit den Bewohnern von Taita, Usambara, Pare und den Wakamba. Einzelnes geht allerdings zurück auf die Masai, so ihre Kriegssitten. Ein Zeugnis für die Selbständigkeit der Kultur der Wadschagga, wie derjenigen der ihnen verwandten ostafrikanischen Bantustämme überhaupt ist es, daß trotz der jahrhundertelangen zum Teil glänzenden arabischen Herrschaft an der Küste, der

Mohammedanismus es nicht vermocht hat, Fuß unter ihnen zu fassen. Vor der deutschen Okkupation haben seit langer Zeit mohammedanische Karawanen den Berg besucht und Araber und Suaheli haben sich am Hof einheimischer Häuptlinge aufgehalten, aber vom Islam findet sich keine Spur. Er ist nicht über den schmalen von den Suaheli bewohnten Küstenstreifen hinausgedrungen, abgesehen natürlich von den einstigen Zentren des Arabertums im Innern. Auch bei den Suaheli, die Mohammedaner sein wollen, bedeutet der Islam mehr eine Reihe äußerer Zeremonien und Formeln; die breite, religiöse Unterströmung ist auch bei ihnen der Geisterglaube der Bantu.

Doch wird es Zeit, nach diesen Vorbemerkungen zum Thema überzugehen. Zunächst einige Notizen über den Sprachgebrauch. Der Blutbund heißt *mma*, ein Wort, dessen Etymon dunkel ist, es bedeutet auch den Speichelbund. Und zwar bezeichnet *mma* den äußeren Ritus, in specie aber den aus dem Körper des anderen durch Genuß in den eigenen überführten, beschworenen Stoffteil (Blut oder Speichel), an dem der Blutbund als magischer Bann, der das Leben des einen Kontrahenten an das des anderen bindet, haftet, endlich bedeutet *mma* auch diesen magischen Bann selber. Daher die Ausdrücke: *isar̰ana mma* (*r̰* ist cerebral, dem *l* ähnlich zu sprechen) = sich einander das *mma* einschneiden; *ilya mma* = das *mma* essen; *iputša mma* = das *mma* ausspucken; *mma ikuvahe* (*v* = deutsches *w*) = das *mma* soll dich töten usw.

Als öffentlich, wenn man so sagen darf, rechtlich anerkannte Institution kennen die Wadschagga den Blutbund (und Speichelbund) nur in der Form politischer Bündnisse, besonders in der Form des Friedensschlusses zweier sich bekriegender Länder, indem er bei solchen Gelegenheiten von den Häuptlingen der beiderseitigen Landschaften und einer auf beiden Seiten gleichen Anzahl ihrer vornehmsten Krieger eingegangen wird. Privatleuten ist es nicht erlaubt, das *mma* ohne Wissen und Willen des Häuptlings miteinander einzugehen, der Häuptling aber

würde es, auch wenn er darum angegangen würde, für gewöhnlich überhaupt nicht gestatten. Aus welchen Gründen wird sich unten zeigen. Das *mma* ist also eine staatliche Institution, das will bei einem Negervolk sagen, eine Institution im Dienste des Häuptlings. So haben auch in früheren Zeiten Dschaggahäuptlinge mit europäischen Reisenden solche *mma* „gegessen". Das *mma* unter Privatleuten wird also nur heimlich eingegangen, wie es scheint, häufig; jedoch sehr selten in der Form des eigentlichen Blutbundes, für gewöhnlich nur als Speichelbund.

Es sei nun ein solcher mit dem *mma* verbundener Friedensschluß unter den Wadschagga beschrieben, allerdings nicht aus eigener Anschauung, die man sich jetzt nicht mehr verschaffen kann, sondern nach sorgfältig gesammelten und verglichenen Angaben von Eingeborenen. Sieht sich ein Häuptling genötigt, bei dem feindlichen Häuptling einer anderen Landschaft um Frieden zu bitten, so schickt er an ihn durch einen Gesandten (*msu*) und einen Begleiter ein unberührtes, d. h. unbeschnittenes Mädchen, ein Schaflamm und eine Färse; an den Hälsen der Tiere sind Blätter des heiligen Drapänenbaums und ein anderes Kraut, *mringaro* genannt, befestigt. Der Gesandte gilt auch bei den Wadschagga als unverletzlich. Daß dem Sieger weibliche Tiere gebracht werden hat den Grund, daß sie den Dschagga als Muttertiere am wertvollsten sind. Oft wird noch ein Elfenbeinzahn beigefügt. Diese dem Sieger übersandten Dinge, vor allem das Mädchen sind nicht etwa als Tribut gemeint, sondern sie sind das Zeichen der Unterwerfung und sollen die Aufrichtigkeit der Bitte um Schonung bezeugen. Bitten um Schutz und Schonung werden von dem Dschagga in der Regel mit einem Geschenk an Vieh usw. begleitet, um den, an den sie gerichtet sind, von der Aufrichtigkeit der Bitte zu überzeugen, die eben an sich nicht vorausgesetzt wird. *Itereva na kindo* = einen mit etwas bitten, sagen sie. Das erste Bestreben des Gesandten bei der Ankunft im feindlichen Lande ist es nun, sich eines Bürgers desselben zu versichern, der ihn zum Häupt-

ling geleitet. Er hat auch nicht verfehlt, sich mit Sympathiemitteln zu versehen, die das Herz des feindlichen Häuptlings ihm zuwenden sollen, etwa mit einem vom Medizinmann bespuckten und besprochenen Amulett, an dem geleckt wird, oder mit einem Pulver, das in der Richtung des Objekts in die Luft geblasen wird. Im Häuptlingsgehöft angekommen, eilt der Bote, ohne sich im Hofe aufzuhalten, unter den Schutz einer der Hütten des Häuptlings zu gelangen, in welche er ohne weiteres eintritt und mit seinem Begleiter das Mitgebrachte verbringt, sich mit demselben in den hintersten Winkel der Hütte zurückziehend. Dort wartet er, bis er vom Häuptling vorgelassen wird. Mit der Annahme der Bittgeschenke hat dieser seine Bereitwilligkeit zum Friedensschlusse erklärt und es erfolgt die Einstellung der Feindseligkeiten. Die Bitte um Schonung, die gleichbedeutend mit Unterwerfung ist, nicht abzuschlagen, liegt im eigenen Interesse des Siegers, damit das überwundene Land möglichst tributkräftig bleibt. Durch immer wiederholte Kriegszüge würde es höchstens zur Verzweiflung gebracht und die Bewohner würden zur Auswanderung veranlaßt. Allerdings sind z. B. durch Sinna, den von Wißmann bezwungenen Häuptling von Kiboscho, seinerzeit die Landschaften Kindi und Kombo völlig verödet. In der Regel wird die Bitte also erhört. Es kommt aber vor, daß der Sieger noch eine stärkere Probe ihrer Aufrichtigkeit verlangt, welche darin besteht, daß die Mutter des überwundenen Häuptlings, oder wenn sie tot ist, dessen Hauptfrau, vor dem Sieger erscheinen und die Bitte um Schonung wiederholen muß. Die Mutter des regierenden Häuptlings ist die höchste Respektsperson des Landes. Mit alledem ist jedoch nur die augenblickliche Einstellung der Feindseligkeiten verbunden. Keine Person ist der ehrlichen Absichten der anderen sicher, bloßen Versicherungen und Versprechungen ist jeder Teil weit entfernt zu vertrauen. Daher binden sich beide Parteien mit dem magischen Mittel des Blutbundes, er ist die Form des feierlichen Friedensschlusses.

Zu diesem Behufe kommt der besiegte Häuptling mit Gefolge an einem verabredeten Tage auf Einladung des Siegers in dessen Land. Es kann aber geschehen, daß der überwundene Häuptling sich selbst noch nicht dorthin wagt, in diesem Falle schickt er erst seinen nächsten Verwandten, damit dieser vorläufig an seiner Statt das *mma* abschließe. Jeder Häuptling bestimmt aus seiner nächsten Umgebung je die gleiche Anzahl derer, in deren Gemeinschaft er mit dem anderen Häuptling den Blutbund schließen will. Es nehmen nur die Vornehmsten beider Landschaften an der Zeremonie teil, je 4—10, die Gesamtzahl der den Bund schließenden Paare ist, wie es scheint, immer eine gerade. Dem eigentlichen *mma* geht die Schließung eines allgemeinen Freundschaftsbundes in der Regel voraus, als Vorbereitung für das *mma*, der allerengsten Verkettung zweier Individuen, die überhaupt möglich ist. Dieser allgemeine Freundschaftsbund wird geschlossen durch die *šitšoṅu* (*š* = sch, *ṅ* = ng in eng), singular *Kitšoṅu*, das sind dünne Fellstreifen, die in Form eines Ringes von den künftigen Blutsbrüdern sich gegenseitig an den Mittelfinger der rechten Hand gesteckt werden. Diese Fellstreifen werden geschnitten aus der Stirnhaut einer frisch getöteten oder noch lebendigen Ziege, auf welche vorher beide Parteien gespuckt haben, so daß ihr Blut mit diesem Speichel sich mischt. Es wird keinerlei Formel dabei gebraucht. Das Medium der Bundschließung ist also hier die Vermischung des beiderseitigen Speichels mittels des Ziegenblutes. Die Applikation des Bundes geschieht durch das gegenseitige Anstecken der Fellstreifen. Die ganze Zeremonie macht den Eindruck eines aus der Vorzeit überlieferten, nicht mehr recht verstandenen Brauches. Sie ist, ohne nachfolgenden Blutbund, häufig. Wenn ein Häuptling den anderen zum erstenmal besucht, so betritt er nicht das Gehöft des Gastfreundes, ehe er nicht von diesem das *Kitšoṅu* empfangen und es ihm gegeben hat. Europäische Reisende, die Dschaggahäuptlinge besuchten, wurden früher gebeten, erst das *Kitšoṅu* mit ihnen zu wechseln. Wenn ein

Größerer mit einem Kleineren das *Kitšoṅu* wechselt, so wird dieser sein Schutzbefohlener, er wacht über sein Wohlergehen, wie über das eigene. Daher der Ausdruck für Schutzbefohlener: *mana o Kitšoṅu* = Sohn des *Kitšoṅu.* Das Schutzverhältnis wird nämlich von dem Dschagga gern als Vaterschaftsverhältnis bezeichnet. Rebmann bei Krapf, Reisen in Ostafrika II., erzählt, daß nachdem Masaki, der Häuptling von Kilema, mit ihm das *Kitšoṅu* gewechselt habe, ihm sein eingeborener Führer erklärte, er sei jetzt der Sohn des Masaki. Auch nachher sei er von den Leuten Masakis selbst auf das *Kitšoṅu* an seinem Finger als auf das gewisseste Zeichen von der Freundschaft des Herrschers hingewiesen worden. Die *Kitšoṅu*-Genossen erwarten voneinander Förderung des gegenseitigen Wohles. Eine interessante Bestätigung dafür entnehme ich aus dem Reisewerke v. d. Deckens II., 633. In Taita waren während der Anwesenheit des Barons und seiner Begleiter die Eingeborenen auf den Gedanken gekommen, die Europäer hätten die Macht, regnen zu lassen resp. den Regen zu hemmen. Ein Abgesandter der Taitaleute kam ins Lager mit einer Ziege, welche er für von dem Baron selbst gekauften Baumwollstoff eingetauscht hatte, und ersuchte die Europäer, mit ihm das *Kitšoṅu* zu wechseln. „Seine Landsleute“, versicherte er, „wären des Regens dringend bedürftig, der *Msungu* (Europäer) solle ihr Freund sein und den Segen nicht länger vom Lande fernhalten.“ Bei Opfern, die den Geistern (*vaṟumu*) der Familie oder Sippe gebracht werden, stecken die Opfernden ebenfalls das *Kitšoṅu* an, hier wie es scheint, als Zeichen der neugewonnenen wohlwollenden Gesinnung der *vaṟumu.* In Gefahren wird auf dieses *Kitšoṅu* gespuckt und werden die Geister angerufen um Hilfe. — Der durch das *Kitšoṅu* geschlossene Bund dauert nur so lange, als die Fellstreifen am Finger getragen werden. — Die Zeremonie des *Kitšoṅu* hat hier also nur die Bedeutung der Vorbereitung der Schließung des *mma.* Das Fleisch der getöteten Ziege, aus deren Stirnhaut die *šitšoṅu* geschnitten wurden, dient auf

einer bestimmten Stufe des Ritus des *mma* einem später zu nennenden Zwecke. Außer den beiderseitigen Häuptlingen und der auf beiden Seiten gleichen Zahl der Vornehmsten aus ihrer Umgebung sind noch gegenwärtig einige von jeder der kontrahierenden Landschaften gestellte, vom Häuptling bestimmte Alte, die bei der Zeremonie fungieren sollen. Sie nehmen dieselbe also vor kraft der Ernennung durch den Häuptling, nicht etwa in Ausübung eines Amtes. Ein Priesterstand fehlt den Ostafrikanern durchaus. Auch der Beruf der Medizinmänner gilt als Kunst, die erlernt werden kann, wie ein Handwerk, die Medizinmänner (*vahanga*) sind daher kein Stand. Jene Alten, die also im übrigen Privatleute sind, fungieren bei allen größeren Feierlichkeiten öffentlicher oder privater Art, z. B. bei den gemeinsamen Opfern der Sippen in den Heiligen Hainen, wo die Grabstätten des Ahnvaters und der Ahnmutter sich befinden, bei Hochzeiten usw. Die Alten sind bei den Wadschagga die Hüter der Tradition. Es zeigt sich hier der patriarchalische Grundzug, der die religiösen und sozialen Institutionen der Bantuneger durchzieht, und ein starkes Gegengewicht bildet zu dem Despotismus der Häuptlinge. Diese Alten heißen als Vollzieher des Ritus: *vakaṟa*, singular *mkaṟa* = Beistände, solche, die den die Blutsbrüderschaft schließenden beistehen, damit der Ritus der Überlieferung gemäß ausgeführt werde.

Der Ort der Zeremonie ist das Häuptlingsgehöft, das von einem Zaun umschlossen ist, die gewöhnlichen Krieger werden nicht nur von der Teilnahme am Ritus ausgeschlossen, sondern dürfen auch nicht einmal Zeugen sein. Zeugen sind wieder nur eine besondere Auswahl der vornehmsten Krieger, die die Fluch- und Segensformeln mit zu bekräftigen haben.

Das Ganze hat also streng aristokratischen Charakter, es liegt gar nicht im Interesse der despotischen argwöhnischen Häuptlinge, daß eine allgemeine Blutsverbrüderung aller Krieger der beiderseitigen Landschaften stattfinde.

Als notwendiges Requisit zur Vollziehung des Brauches wird ein Rindsfell zur Stelle geschafft. Die Zeremonie wird eingeleitet, indem die zwei fungierenden Alten der beiderseitigen Landschaften dasselbe unter Rezitation feierlicher Formeln auf den Boden breiten. Dieses Fell ist die Stätte des Ritus, auf ihm nimmt immer das Paar der jeweilig den Blutbund schließenden Krieger Platz. Der Ort des Felles ist stets gegenüber der Tür des Wohnhauses des Häuptlings. Die bei der Ausbreitung des Felles gesprochene Formel ist ganz ähnlich den auf den späteren Stufen des Ritus gesprochenen, nur daß sie eben Bezug nimmt auf den Akt der Fellausbreitung, wie die späteren jedesmal der gerade vorgenommenen Teilhandlung angepaßt sind. Diese Formeln sind sehr regelmäßig aufgebaut und zeigen einen gewissen parallelismus membrorum. In der Urfassung sind sie oft von poetischem Schwung. Zunächst ist eine jede Formel zweigliedrig: Voran geht eine Fluchformel, darauf folgt eine Segensformel. Sowohl die Fluch- als die Segensformel sind ihrer grammatischen Form nach vollständige Bedingungssätze. Der Vordersatz der Fluchformel nennt immer einen konkreten Fall des Bundesbruches. Auf ihn folgen drei einander koordinierte Nachsätze imperativischen Charakters im Finalis (Konjunktiv) oder Imperativ, die die Strafe nennen, die den also Bundbrüchigen treffen soll. Drei ist die Zahl des Unheils. Jeder dieser Folgesätze wird vom Chorus sich angeeignet mit dem Rufe: „Hofa!“, abzuleiten von dem Verbum *ifa*, sterben, etwa = *pereat*. Der Vordersatz der Segensformel hat negative Form, er setzt den angeführten konkreten Fall des Bundesbruchs als einen nichtwirklichen, die entsprechende positive Betätigung der Bundestreue wird dabei gewöhnlich in einem zweiten, dem ersten koordinierten, Vordersatz ausgedrückt. Die Segensfolge der Bundesbetätigung wird in vier Nachsätzen ausgesprochen. Jeder einzelne Satz wird vom Chorus sich appliziert mit dem Ruf: „Havu!“, etwa = „Heil!“. Diese Formeln sind Beschwörungsformeln, durch sie wird der jedesmalige Teil-

akt des Ritus, den sie begleiten, zu einer magischen Macht über die Bundschließenden, speziell der Höhepunkt des Ritus, auf den alles zustrebt, der Genuß des beiderseitigen Blutes, zu dem sich die anderen Teilakte als vorbereitende oder schließende verhalten. Diese Beschwörungsformeln werden von den fungierenden Alten an Stelle der Paziszenten gesprochen und von ihnen, wie erwähnt, jedesmal angeeignet. An einer Stelle im Ritus, die nur sekundären Charakter hat, beschwören die beiden Kontrahenten sich selbst. Außer bei dem Hauptakt, dem Genuß des beiderseitigen Blutes, werden Beschwörungsformeln noch gesprochen bei der vorbereitenden und schließenden Zeremonie der Fellausbreitung und Fellaufhebung und auf der Stufe, wo, wie gesagt, die Paziszenten selbst sie sprechen. Bei der Fellausbreitung und -aufhebung soll durch die respektive Beschwörungsformel das Fell überhaupt und in dem mit ihm vorgenommenen Akt im besonderen zur objektiven magischen Macht über die Bundschließenden werden, daß ihre Haut ausgespannt werde wie das Fell, daß der Bundbrüchige die Beschaffenheit desselben annehmen solle, die in Dürre und Sterilität besteht. Diese Häufung von Beschwörungsformeln ist eben darauf berechnet, die Bundschließenden auf alle mögliche Weise vom Bundesbruch abzuschrecken. Das ist psychologisch begreiflich, weil eben das Mißtrauen, das jeder Teil in die Absichten des anderen setzt, unbegrenzt groß ist. Jede Rezitation der Beschwörungsformeln wird durch eine Manipulation begleitet: das Fell bei der Ausbreitung und Aufhebung wird geschwungen, bei Sprechung der Formel, die dem Blutgenuß vorhergeht, wird von den fungierenden Alten mit dem Zeigefinger an dem einzuritzenden Unterarm der beiden Kontrahenten auf- und abgestrichen. Der Vertreter der Landschaft, dessen Interesse der Blutbund gilt, spricht zuerst seine Formel. Die einzelnen Sätze werden immer an den anderen Teil in direkter Anrede gerichtet, beziehungsweise von dem Teil, der sich dem anderen gegenüber zu etwas verpflichtet, in der ersten Person

gesprochen. Um nun wieder auf die vorbereitende Zeremonie der Fellausbreitung zurückzukommen, so begleitet sie der Vertreter der besiegten Landschaft, während er mit dem Vertreter des anderen Teiles das Fell, es an beiden Enden haltend, hin und her schwingt, etwa mit folgender Formel: „Solltest du, nachdem ich dich jetzt um Frieden gebeten habe, imstande sein, mich wieder zu schlagen, um mich meiner Kinder und meines Viehes zu berauben, so sollst du so ausgebreitet werden wie diese Haut!“ Chorus: „Hofa!“ „Du sollst ausgebreitet werden wie diese Haut!“ Chorus: „Hofa!“ „Du sollst ausgebreitet werden wie diese Haut!“ Chorus: „Hofa!“ „Aber wenn du mich nicht mehr schlägst, wenn du mich wie ein Kind behandelst, so sei dir Heil (Rettung von der verderbenden Macht) beschieden!“ Chorus: „Havu!“ „Deine Nachkommenschaft sei gleich der Bienen!“ Chorus: „Havu!“ „Du sollst in die Höhe steigen (oder: Deine Kinder sollen in die Höhe steigen) wie der Rauch vom Feuer!“ Chorus: „Havu!“ „Züchte Ziegen des Grasmessers (d. h. rechtmäßig erworbenes Vieh im Gegensatz zum „Vieh der Gewalt“, dem widerrechtlich angeeigneten, poetische Umschreibung für: Dein Vieh soll dir gedeihen).“ Chorus: „Havu!“ Darauf spricht der andere Alte der Vertreter der siegreichen Landschaft: „Du hast mich um Frieden gebeten. Sollte ich, im Falle du in aufrichtiger Absicht gebeten hast, imstande sein, dich zu schlagen, um dich zu berauben, so soll meine Haut gleich werden der Haut eines Rindes.“ Chorus: „Hofa!“ „Sie soll ausgespannt werden an einem dürren Ort.“ Chorus: „Hofa!“ „Ich soll Kinder zeugen aber sie nicht aufziehen!“ Chorus: „Hofa!“ „Wenn ich aber dich nicht schlage usw. usw.“, es folgt nun die Segensformel. Ist endlich das Fell auf den Boden gebreitet, so nehmen darauf zunächst die beiderseitigen Häuptlinge Platz, um zuerst miteinander den Blutbund zu schließen. Dann nacheinander, paarweise, die ausgewählten Machthaber oder Berater. Nur Personen gleichen Ranges schließen den Bund miteinander,

also Verwandte des einen Häuptlings mit denen des anderen, die Minister des einen mit denen des anderen. Vor der Vornahme des nun beginnenden Hauptaktes haben sich alle der Waffen und Messer, ja aller aus Eisen bestehenden Gebrauchs- oder Schmuckgegenstände entledigt und diese an einem entfernten Ort deponiert. Wie es scheint, nehmen die beiden Kontrahenten, wenn sie auf dem Fell Platz genommen haben, sogar noch eine besondere, sorgfältige Leibesuntersuchung aneinander vor, um sich zu vergewissern, daß keiner eine, wenn auch noch so kleine Quantität Eisen in irgendeiner Gestalt bei sich verbirgt. Eisen selbst in ganz geringer Menge (sogar, wie mir angegeben wird, in der Form von Eisenstaub), das am Körper des einen oder anderen der Paziszenten während der Zeremonie sich befindet, macht diese ungültig für denselben. Und zwar deshalb, weil das Eisen das Material der Waffen ist; der, welcher es verbirgt, hat in ihm das Mittel, den magischen Bann abzuleiten. Das Tragen des Eisens, des Mittels das Leben des anderen zu vernichten, während der Zeremonie ist eben die tatsächlich fortgesetzte Feindseligkeit gegen den anderen. Es liegt auf der Hand, wie leicht sich auf diese Weise, ein Teil der Verpflichtung des Bundes entziehen kann. Wie mir einer meiner Gewährsmänner erzählt, haben die Aruschaleute (Bewohner des Meru gegen die Steppe hin) einmal auf ihren verborgen gehaltenen Keulen sitzend, den Blutbund mit den Moschileuten geschlossen. Dadurch war er für sie ungültig geworden. Sie sagten: „Nicht wir, sondern unsere Keulen, sind das *mma* eingegangen.“ — Das erste Paar der Bundschließenden, gewöhnlich also die Häuptlinge, hat auf dem Fell Platz genommen. Die beiden fungierenden Alten nehmen nun den Akt in der Weise vor, daß jeder von beiden bei dem Kontrahenten steht und handelt, der dem fremden Land angehört, indem jedesmal der Vertreter des den Bund suchenden Landes beginnt. Sobald die beiden Kontrahenten auf der beschworenen Stätte des Ritus sitzen, strecken sie ihre beiderseitigen rechten Arme einander

entgegen, so daß diese sich aneinander legen. Der Vertreter des überwundenen Landes streicht nun, wie schon erwähnt, an dem vorgestreckten rechten Unterarm des fremden Häuptlings auf und nieder mit dem rechten Zeigefinger, indem er dabei etwa folgende Beschwörungsformel spricht: „Ich habe dich gebeten, ich habe dich zum Vater gemacht. Falls du imstande sein solltest, mich zu verderben, so soll das *mma* dich töten!“ Chorus: „Hofa!“ „Es soll deine Nachkommenschaft ausrotten.“ Chorus: „Hofa!“ „Es soll dein Vieh ausrotten.“ Chorus: „Hofa!“ „Aber wenn du mich nicht verdirbst, wenn du mich wie ein Kind hältst, so sei dir Heil beschieden.“ Chorus: „Havu!“ „Dies soll dir Kinder geben.“ Chorus: „Havu!“ „Dies soll dir Rinder geben.“ Chorus: „Havu!“ „Dies soll dir Kleinvieh geben.“ Chorus: „Havu!“ Darauf der Vertreter des siegenden Häuptlings in Anrede an den überwundenen, dabei ebenfalls an dessen rechten Unterarm auf- und abstreichend, etwa wie folgt: „Falls du, nachdem du mich gebeten hast, imstande sein solltest wieder Ränke gegen mich zu spinnen, so soll das *mma* dir das Herz entzwei schneiden.“ Chorus: „Hofa!“ „Es soll dir die Leber entzwei schneiden.“ Chorus: „Hofa!“ „Es soll dir die Milz entzwei schneiden.“ Chorus: „Hofa!“ „Aber wenn du keine Ränke gegen mich spinnst, wenn du aufrichtig mir zugetan bist, so sei dir Heil beschieden.“ Chorus: „Havu!“ „Deine Nachkommenschaft sei gleich der der Bienen.“ Chorus: „Havu!“ „Wenn du etwas ißt, soll es dir keinen Schaden tun.“ Chorus: „Havu!“ „Du sollst emporsteigen, wie der Rauch vom Feuer.“ Chorus: „Havu!“ Über jedes Paar der Paziszenten wird in dieser Weise das *mma* beschworen als Macht des Verderbens und des Heiles. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Vordersätze, die die Bedingungen nennen, auf welche hin das *mma* eingegangen wird, variieren, je nachdem der politische Fall liegt, der das Eingehen des *mma* veranlaßt hat. In unserem Fall sucht das sich unterwerfende Land im *mma* eine Garantie dafür, daß der Sieger das Verhältnis der Abhängigkeit

nicht mißbraucht, und daß es ihm als Schutzverhältnis zugute komme; die siegende Partei sucht sich dadurch vor Ränken zu schützen. Die freiwillige Unterwerfung des einen Häuptlings unter den anderen, die hier den Grund des Blutbundes bildet, wird als Kindesannahme bezeichnet: der Siegende ist der Vater, der den Besiegten als sein Kind annimmt, dies Verhältnis soll das *mma* sicherstellen. Anders verhält es sich natürlich, wenn zwei sich gleichstehende Häuptlinge einen Blutbund eingehen, sei es zu gegenseitiger Hilfeleistung, zu gegenseitigem Schutz, oder gegen einen dritten Häuptling. Verschwörer, die einen anderen Häuptling auf den Thron setzen wollen, suchen und finden im *mma* das Mittel, des unbedingten Stillschweigens aller Teilnehmer sich zu versichern. Es kann vorkommen, daß ein Häuptling mit den Vornehmsten des eigenen Landes das *mma* „ißt", wenn er sich im Besitze der Herrschaft nicht fest weiß, in dem Falle nämlich, wo er durch Usurpation den Thron erlangt hat, oder die Intrigen eines Verwandten fürchten muß. Dieser, je nach dem verschiedenen Anlaß verschiedene Zweck des *mma* kommt eben in den Vordersätzen jedesmal zum Ausdruck. Dagegen sind die Fluch- und Segensformeln stereotyp. Die Teilsätze der einzelnen Formeln sind unter sich sinnverwandt. So zählen z. B. die Fluchsätze in obiger Form die Güter auf, die das *mma* dem Bundbrüchigen rauben soll; eine andere Gruppe Fluchsätze nennt die Organe des Körpers, die es zerstören soll, eine dritte Art nennt eine Reihe peinvoller Arten des Verderbens: der Bundbrüchige soll morsch werden, seine Eingeweide sollen am Baum sich spießen usw. Während es aber viele Gruppen Fluchsätze gibt, sind, wie es scheint, der Arten der Segensformeln sehr wenige. Das ist bezeichnend dafür, daß man beim *mma* mehr an die Macht des Verderbens, als welche es gegen den Bundbrüchigen wirksam wird, denkt, als an die segenbringende Macht gegen den Betätiger des Bundes. Auf die Beschwörungsformel folgt der Akt des Einritzens des rechten vorgestreckten Unterarms, der der Gewinnung des Blutes

dient und jedem der beiden Alten an demjenigen vollzogen wird, dem sie die Beschwörungsformel vorgesprochen haben. Das herausfließende Blut wird sofort von jedem der beiden Bundschließenden vom Arm des anderen eingesogen. Inzwischen ist das Fleisch der eben erwähnten Ziege, besonders das Herz und die rechte Keule in Streifen zerschnitten und sind diese am Feuer geröstet worden. Von diesem in Streifen geschnittenen Ziegenherz, das auf Bananenblätter gelegt ist, reichen nun die Alten beiden Kontrahenten mit den Worten: Empfangt das Fleisch zum Hinunterspülen des *mma.* Beide nehmen einen Bissen, streichen damit das noch fließende Blut ab und geben sich ihn darauf gegenseitig in den Mund zum Genuß. Dies hat den Zweck zu verhindern, daß das eingesogene Blut etwa wieder ausgespuckt werde. Vor dem Genuß beschwören die Paziszenten noch einmal sich selbst, indem etwa der eine sagt: „Sollte ich nach gemeinsamem Genuß dieses Herzens imstande sein, dir Nachstellungen zu bereiten, so soll mich dies töten, es soll mir meine Kinder ausrotten, es soll mir meine Rinder ausrotten. Wenn ich aber das nicht tue, wenn ich Treue gegen dich übe, so sei mir Heil beschieden usw.“ In dieser Weise absolvieren alle Paare nacheinander den Ritus. Darauf erfolgt die feierliche Fellaufhebung durch die Alten, begleitet von einer letzten zusammenfassenden Beschwörungsformel, die einen Hinweis auf den geschlossenen Bund enthält. Nach beendeter Zeremonie wird das Fell wieder in seinen gewöhnlichen Gebrauch als Matratze genommen. Nach einer Version sollen allerdings in Zukunft nur mehr alte Leute darauf schlafen, bei denen die Zeugungsfähigkeit erloschen ist. Nach der feierlichen Fellaufhebung begeben sich die neuen Blutsfreunde in die Hütte. Jeder nimmt aus einer bereitgestellten Schüssel mit Milch einen Schluck und spuckt sie seinem nunmehrigen Blutsgenossen in den Mund. Dies soll ebenfalls dazu dienen, das *mma* „hinunterzuspülen“. Im Anschluß an den geschlossenen Bund findet ein symbolischer Kleiderwechsel statt,

der jedoch schon am nächsten Tag wieder rückgängig gemacht wird.

Der Ritus wird natürlich nicht überall, ja auch nicht am gleichen Ort zu jeder Zeit in gleicher Weise ausgeführt. Es ist wertvoll den Bericht eines Augenzeugen hier einzuschalten über einen in den Parebergen mit den Eingeborenen geschlossenen Blutbund: „Um die so eingeleitete Freundschaft zu besiegeln galt es noch, die Zeremonie des Bluttrinkens und der Blutsbrüderschaft vorzunehmen. Da ich mich weigerte, dies persönlich zu tun, trat Faki (ein eingeborener Diener des Erzählers) an meiner Stelle ein; den (wegen Krankheit abwesenden) Sultahn vertrat Nguatu, der Sohn eines anderen Häuptlings. Beide setzten sich mit ausgespreizten Beinen einander gegenüber auf ein Stück Baumwollzeug, welches natürlich ich zu geben hatte, und legten sich gegenseitig die Hände auf die Schultern. Hinter jedem von ihnen nahm ein „Sekundant“ Platz, welcher ein Schwert und einen Ladestock derart hielt, daß deren Enden die Häupter der zukünftigen Blutsbrüder berührten. Dann kniff Nguata mit der rechten Hand die Haut in Fakis Herzgrube zu einer Falte zusammen; ein anderer ritzte sie mit einem kleinen Messer, während Faki ein Stück von der eben gebratenen Leber eines Huhnes ergriff und damit einen Blutstropfen von des Gegners Brust aufnahm. Dasselbe tat der andere mit seinem Gegenüber. Hierauf hielt Fakis Helfer, während er unausgesetzt mit einem Messer auf Schwert und Ladestock klopfte, eine Rede, in welcher es hieß: Es möge keiner mit den Masai, Löwen und Elefanten zusammentreffen; wenn einer von beiden umkäme, dürfe der andere nicht ruhen, bis er seinen Bruder gerächt habe; es gehöre all ihr Besitztum beiden gemeinschaftlich u. dgl. m. Eine ähnliche Rede hielt der andere Sekundant. Nunmehr tauschten Faki und Nguatu die auf ein Stäbchen gespießten Leberstückchen aus, jeder bedeckte des anderen Gesicht mit der linken Hand, steckte mit der rechten das Fleisch in dessen Mund und verzehrte den ihm selbst zugeführten Bissen.

Zum Schluß ergriffen sie die leeren Stäbchen, zerbrachen sie einer über des anderen Haupte, faßten sich mit beiden Händen an den Schultern, standen, so verkettet, miteinander auf und umarmten sich.“ Aus: v. d. Decken, Reisen in Ostafrika I. — Verschwörer und solche, die heimlich den Blutbund eingehen, ritzen sich in der Achselhöhle ein.

Mit diesem Blutbund der beiden Häuptlinge und ihrer Vornehmsten ist also der Friede geschlossen. Aber es ist festzuhalten, daß der Blutbund als solcher immer nur eine persönliche Verkettung zweier Individuen schafft. Die Häuptlinge und ihre Machthaber sind eben politische Personen, daher hat der zwischen ihnen eingegangene Blutbund politische Bedeutung. Öffentliche Blutsbrüder begrüßen sich stets als solche. Es ist Sitte, daß in einiger Zeit die neuen Blutsbrüder sich gegenseitig mit einem Stück Vieh beschenken, der kleinere bringt dem größeren ein Stück Kleinvieh, während er von ihm ein Rind erhält. Dies Geschenk ist konventionell, man überreicht es mit den Worten: *Ngakwira nayo mmeny* = ich hebe dich damit aus dem *mma*; *mma* bedeutet hier den Ritus. Die Formel hat den Sinn, daß der Blutsbruder den eben erfolgten Abschluß des Bundes mit dem beifolgenden Geschenk an den Blutsgenossen begleitet. Er bezeugt ihm dadurch, wie wertvoll ihm der Bund sei.

Handelt es sich um einen förmlichen feierlichen Friedensschluß oder Bund zweier Landschaften als politischer Einheiten, so wird obige Zeremonie durch eine andere, die im Anschluß daran stattfindet, ergänzt. Wie schon oben gesagt wurde, hat der Blutbund der Häuptlinge und ihrer Machthaber streng aristokratischen Charakter. Da das *mma* seinem Wesen nach nur je ein Paar Individuen auf die denkbar engste Weise aneinander knüpft, so genügt das *mma* der Häuptlinge und Großen nicht, um ein feierliches Bündnis der Landschaften als solcher zu sichern. Es findet daher noch eine Bundesschließung der waffenfähigen Krieger der beiden Landschaften in ihrer Gesamt-

heit statt. Ob an demselben Tage, an dem das *mma* eingegangen wurde, oder an dem folgenden, hängt von den Umständen ab. Überhaupt ist diese Zeremonie ihrem Wesen nach selbständig gegen das *mma* der beiderseitigen politischen Machthaber. Sie fand wahrscheinlich, besonders in der schwereren Form, auch unabhängig davon statt. Der charakteristische Unterschied der beiden Arten der Bundesschließung ist der, daß beim *mma* der einzelne mit dem einzelnen, hier die Gesamtheit mit der Gesamtheit verbunden wird. Daher fehlt hier der Genuß eines Stoffteils aus dem Körper des anderen, welcher die paarweise Verknüpfung der einzelnen involviert. Die Zeremonie besteht nun darin, daß um die auf einem freien Platz dicht im Kreise geschart sitzenden Krieger der bundschließenden Landschaften ein langes Seil in der Weise geleitet wird, daß dessen Enden an einer Seite zusammengeknüpft werden, so daß die Paziszenten von dem Seil eingeschlossen sind. Vor der Verknüpfung wird dieses Seil, zusammen mit einem Ziegenlamm drei- oder siebenmal um die Schar herumbewegt, sie werden damit eingekreist. Endlich wird das Seil auf der Seite, wo die beiden Enden verknüpft sind und es etwas Spielraum hat, über den von zwei Männern langgezogenen Leib des Ziegenlammes, an diesem entlang geleitet, so daß Seil und Ziegenleib parallele Linien bilden. Diese Bewegungen des Seiles und des Ziegenlammes um die Paziszenten herum werden, wie es heißt, von unbeschnittenen Knaben (*maseka* sing. *iseka*) ausgeführt. Dies ist bedeutsam, weil diese die Unfruchtbarkeit, das nachkommenlose Absterben symbolisieren, welches dem Dschagga, wie jedem Naturvolk, als der größte Fluch gilt, der gewöhnlich auf höhere Mächte zurückgeführt wird, und welcher in den meisten Beschwörungsformeln auf den Bundbrüchigen herabgerufen wird, wie reiche Nachkommenschaft auf den Betätiger des Bundes. Da es nun in den Riten der Naturvölker überhaupt kein leeres Symbol gibt, so sollen auch in diesem Fall die *maseka* die Sterilität nicht bloß bedeuten, sondern mittelst der Beschwörung

auch wirksam mitteilen. Auch die Alten sind als solche das Symbol der Sterilität. Die geschilderten Bewegungen werden von den fungierenden Alten in Vertretung der bundschließenden Landschaften mit entsprechenden Beschwörungsformeln begleitet. Die Formeln lauten etwa: „Wenn ich (du) nach geschlossenem Bund imstande sein sollte (solltest), dies oder dies zu tun, etwa dich verderben würde, oder Ränke gegen dich spinnen würde, oder etwas planen würde, ohne es dir mitzuteilen, so soll ich (sollst du) entzweigehen wie dieses Seil und diese Ziege.“ Chorus: „Hofa!“ „Ich soll (du sollst) entzweigehen (d. i. ohne Nachkommenschaft sterben) wie ein Knabe, der stirbt, ohne zu zeugen.“ Chorus: „Hofa!“ „Meine (deine) Rinder sollen aussterben.“ Chorus: „Hofa!“ „Aber wenn ich das nicht tue, wenn ich dir treu bin, so sei mir (dir) Heil beschieden.“ Chorus: „Havu!“ „Meine (deine) Nachkommenschaft sei gleich der der Bienen.“ Chorus: „Havu!“ usw. Haben beide Vertreter der paktierenden Landschaften beschworen, so wird das Ziegenlamm mitsamt dem Seil auf einen Streich durchhauen. Das hervorspritzende Blut wird auf die Paktierenden gesprengt, wobei es von den beiden fungierenden Alten in einer zusammenfassenden Formel ebenfalls als Macht des Verderbens und des Heils über beide Teile herabgerufen wird. Das Fleisch der getöteten Ziege wird nun von den Alten gegessen, die nicht mehr zeugungsfähig sind. In die beiden Stücke des zerschnittenen Seiles teilen sich die beiden Landschaften; sie werden sorgfältig aufbewahrt. Wenn von den Wahrsagern, die die Deuter des Willens der höheren Mächte sind, etwa vorkommende Epidemien auf einen Bundesbruch zurückgeführt werden, der von den Bewohnern der betroffenen Landschaft an solchen der verbündeten auf irgendeine Weise verübt wurde, so muß das Seil „entsühnt“ (*yolor̲a* kontrahiert *yōr̲a*), wörtlich: „abgekühlt“ werden. Die bei der Bundesschließung auf die Zerschneidung beschworene Macht des Seiles ist effektiv geworden in den beschworenen Wirkungen des Verderbens. Das technische Verbum dafür ist

ilahukya. Es wird entsühnt durch Schlachtung eines Schaflammes, dessen Blut und Kot an das Seil geschmiert werden. Dabei wird dasselbe angesprochen (als objektive Macht des Verderbens) etwa in folgender Weise: „Jene Leute (die Bundbrüchigen) haben gefehlt, ohne zu wissen. Seil, heute entsühne ich dich, daß du ihnen nicht mehr schadest. Sei entsühnt! Sei entsühnt! Sei entsühnt!“ Die Bewohner selbst, bei denen der Bundbruch vorfiel, werden entsühnt, indem ein Medizinmann eine Sühneflüssigkeit, mit deren Herstellung er sich befaßt, mittelst eines Bündels ganz bestimmter Kräuter auf sie spritzt mit den Worten: „Heute entsühne ich euch, daß ihr rein (kühl) seid wie der Klippschliefer (*mbelele,* heiliges Tier).“ Chorus: „Havu!“ „Seid entsühnt.“ Chorus: „Havu!“ usw. Diese Sühneflüssigkeit, die für solche Sühnzwecke (in Fällen, wo ein Tier oder eine Sache Sitz verderblicher Wirkungen wird) von bestimmten Leuten, die dafür bekannt sind und in solchen Fällen gerufen werden, heißt *ande,* plur. *mānde.* Sie besteht ihren wirksamen Bestandteilen nach aus Blut von Tieren wie Schildkröte, Klippschliefer, einer Antilopenart, die *mēnde* heißt, sowie Bestandteilen bestimmter Pflanzen und wird in trockenem Zustande aufbewahrt. Im Falle der Anwendung wird sie mit frischem Bier angemacht.

Dies zeigt, daß das in dem Akt der Zerschneidung beschworene Seil hier als Sitz der magischen Macht des Verderbens gedacht wird, im Unterschied vom Blutbund, wo der magische Bann haftet an dem beschworenen Stoffteil, der durch den Genuß aus dem Körper des anderen in den eigenen überführt worden ist. — Wie mir einige meiner Gewährsmänner sagen, stammt die Sitte des Seilbundes aus Aruscha. Die Aruschaleute schlossen in dieser Form ein Bündnis mit den Moschikriegern unter Mandara, das den Zweck gemeinsamer Viehraubzüge in andere Landschaften, besonders Pare, hatte. Vorher ging, wie oben dargestellt, ein Blutbund der Häuptlinge und ihrer Machthaber. — Wie dieselben (heidnischen) Gewährsmänner, überein-

stimmend mit Angaben von mir befragter Missionsschüler, aussagen, wurden in früherer Zeit politische Bündnisse geschlossen mit dem Blut unbeschnittener Knaben und Mädchen. Und zwar werden zwei Arten erwähnt. Bei der einen leichteren, dem Blutbund ähnlichen Art werden zwei Kinder, ein Knabe und ein Mädchen, die von der schutzsuchenden, schwächeren Landschaft geliefert werden, an den Ort des Bundesschlusses gebracht, wo die Krieger der paktierenden Landschaften versammelt sind. Die beiden Kinder werden beschnitten und das Beschneidungsblut in einem Messinggefäß aufgefangen. Über diesem Blut wird von den Vertretern der beiden Parteien je eine Beschwörungsformel gesprochen, worin, in der oben geschilderten Weise, jeder Teil den Fluch des Aussterbens, des Sterbens ohne Nachkommenschaft auf den anderen oder auf sich selbst herabruft für den Fall des Bundesbruches. Darauf wird das Blut, mit viel Bier vermischt, getrunken. Die andere schauerliche Form dieser Art Bundschließung, der ein hohes Alter zugeschrieben wird, besteht darin, daß der Knabe und das Mädchen, nachdem die Paktierenden damit drei- oder siebenmal eingekreist und die Beschwörungsformeln gesprochen worden sind, in der Mitte entzwei geschnitten und an der Grenze, die die beiden Länder trennt, eingegraben werden, worauf dann die Paziszenten, über das Grab hinwegschreitend, ihren Heimweg antreten. Nach einer Angabe soll es auch geschehen sein, daß beide Kinder lebendig begraben wurden. Wie die Kinder entzwei geschnitten wurden, so auch das Dasein des Bundbrüchigen, er soll sterben wie sie ohne Nachkommenschaft. Um die ganze Schwere dieses Fluches zu verstehen, muß man wissen, daß die Religion der Wadschagga Verehrung der Geister der Familienhäupter ist: der so Gestrafte hat niemand, der ihn mit dem herkömmlichen Opfer zu den Geistern seiner Ahnen geleitet, so daß ihn diese als den Ihrigen aufnehmen, er muß dort einsam für sich sein, niemand stillt sein Verlangen nach Fleisch und Bier (das sind die Opfergaben, die den Familiengeistern hingelegt werden, nachdem sie ihr

Begehr danach kundgegeben haben durch die Anwendung ihrer Macht, Übel zu verhängen). — Zur ersten Form dieser zweiten Art der politischen Bundschließung erfuhr ich noch, daß, wenn z. B. ein Häuptling einen seiner Krieger in irgendeiner Sache zu absolutem Stillschweigen verpflichten will, er ihm Mädchenblut zu trinken gibt. V. d. Decken erzählt aus Taveta die Schließung eines solchen Bundes mit Tierblut (I, 307): Eine Ziege, der zwei Männer mit Speeren voraufgingen, wurde siebenmal um ihn, seinen europäischen Diener Koralli und die Führer seiner Karawane herumbewegt. Die zwei Männer sangen dazu einen furchtbaren Eid, daß ihnen (der Partei v. d. Deckens) ihre Frauen untreu werden, sie keine Kinder bekommen, ihre Kinder verlieren und sie frühzeitig sterben sollten, andernfalls solle sie das Glück begünstigen und alles Eigentum der Watavata auch ihnen gehören. Darauf schnitten sie der Ziege ein Ohr ab und ließen jeden von ihnen einen Tropfen des hervorquellenden Blutes trinken. — Auch hier handelt es sich nicht um den persönlichen Blutbund, sondern um einen Bund zwischen zwei Parteien.

Nachdem der Blutbund beschrieben worden ist, bleibt noch die leichtere Form des Speichelbundes zu besprechen. Sie wird ohne Helfer von den beiden Paziszenten selbst vollzogen. Diese setzen sich auf einem Fell gegenüber, eine Schale mit Milch oder Bier zwischen sich. Jeder von beiden spricht, ein Hölzchen über der Flüssigkeit im Kreise bewegend, eine Beschwörungsformel. Ihr Inhalt richtet sich nach dem besonderen Zweck, wegen dessen der Bund eingegangen wird. Es kommt z. B. vor, daß sterbende Ehegatten durch den Speichelbund den anderen Teil binden, sich der Waisen anzunehmen. Die Formel heißt da etwa: „Wenn du nach meinem Tode die Waisen verlassen solltest, soll dich dies töten. Wenn du aber dich ihrer annimmst, soll der Bund dir Heil bringen.“ Der andere Teil beschwört dasselbe in der ersten Person. Oder ein Viehbesitzer stellt nach Dschaggasitte bei einem anderen ein Rind zur Pflege

und Fütterung unter und schützt sich durch das *mma* vor Hinterziehung des Rindes und seiner Nachkommenschaft und vor Vernachlässigung desselben. Also dient diese Art *mma* hauptsächlich Privatzwecken. Oft werden diese Speichelbünde dadurch veranlaßt, daß man einen Mitwisser in irgendeiner Sache zu fürchten hat und sich dadurch des Stillschweigens desselben versichern will. So bei Verbrechen. Aber auch wenn man z. B. dem Häuptling geheimhalten will, wieviel Vieh man besitzt, bindet man durch das *mma* den mitwissenden Nachbar. Je wichtiger die Sache, desto wuchtiger die Beschwörungsformeln. Auch Weiber gehen solche *mma* ein. Haben beide Kontrahenten den Bund beschworen, so nimmt jeder einen Mundvoll der Flüssigkeit und spuckt sie dem anderen in den Mund. Oder beide spucken den genommenen Schluck wieder in die Schüssel zurück und leeren dann gemeinsam dessen Inhalt. Hier ist also der Speichel, der aus dem Körper des anderen durch das Vehikel der Milch oder des Bieres in den Körper des anderen übergeführt wird, das materielle Substrat des magischen Bannes. In besonders dringenden Fällen spuckt der eine dem anderen den puren Speichel in den Mund; auch hier dürfen die Beschwörungen nicht fehlen. Eine besonders furchtbare Form des Speichelbundes ist es, wenn die als Vehikel dienende Milch ganz oder teilweise aus Frauenmilch besteht. — In dem benachbarten Taveta schloß einst v. d. Decken den Speichelbund mit den Eingeborenen in der Weise, daß der eine dem anderen einen mit dem eigenen Speichel benetzten Bissen Fleisch in den Mund gab. Vorher ging das *Kitšoňu.*

Nachdem nun das *mma* in seinen Arten und Formen beschrieben worden ist, können einige deutende und erklärende Worte zum Schluß nicht entbehrt werden. Das eigentliche *mma,* der Blut- oder Speichelbund, ist, wie wir gesehen haben, immer eine Verkettung zweier Individuen. Seine Handlung baut sich auf aus drei Elementen: 1. der Beschwörungsformel, 2. einer Manipulation, welche die Beschwörungsformel begleitet,

der Applikationsgebärde, sie soll wohl die magische Macht in der Richtung auf das Objekt hin erregen, 3. dem Genuß des beschworenen Blutes oder Speichels des anderen. Wesentlich ist das erste und dritte Element der Handlung, das zweite ist eine Hilfshandlung. Die Beschwörungsformel hat einen doppelten Zweck: 1. den, dem Blut oder dem Speichel den magischen Charakter mitzuteilen, 2. drückt sie die Intention der Paziszenten aus, sich dieser magischen Macht zu unterstellen. Ohne die Beschwörungsformel wäre der Genuß wirkungslos. Durch sie wird das aus dem Körper des anderen in den eigenen aufgenommene Blut (Speichel) dort eine latente objektive Macht über das Leben. Diese Macht ist magischer d. h. immaterieller, aber naturhaft wirkender Art, hat aber ihr materielles Substrat an dem Stoffteil aus dem Körper des anderen. Im Falle des Bundesbruches wird sie effektiv als Macht des Verderbens gegen Leib und Leben des Bundbrüchigen. Blut und Speichel sind eben vitale Stoffteile, Träger des Lebens. So läßt sich das Wesen des Blutbundes definieren als eine magische Bindung des eigenen Lebens an das fremde. Die Hemmung oder Vernichtung des fremden Lebens hat die Vernichtung des eigenen zur unabwendbaren Folge, und umgekehrt Förderung, Bewahrung des fremden Lebens fördert und bewahrt das eigene. Das Wohl des Blutsbruders zu suchen ist daher eine Forderung des eigenen Ichs. Zum völligen Verständnis des *mma* ist noch eins hinzuzunehmen: der besondere Zweck, zu dem es eingegangen wird, wie er in den Beschwörungsformeln zum Ausdruck kommt. Das *mma* hat mit dem sittlichen Verhältnis der Freundschaft nichts zu tun, es dient stets egoistischen Interessen. Oft mag das private *mma* Anlaß zu Erpressungen sein: Blutsfreunde dürfen sich nichts abschlagen. Da das durch das *mma* geschaffene Verhältnis allen anderen Beziehungen, z. B. der zum Häuptling absolut vorangeht, so ist es kein Wunder, wenn der Häuptling solche Bündnisse nicht duldet. Werden heimlich eingegangene bekannt, so trifft die Schuldigen die beliebte Strafe der Viehentziehung.

Wie ist das *mma* zu erklären? Die Religion der Wadschagga ist ein ziemlich roher Geisterglaube. Die höhere Macht, die sie fürchten, sind die Geister der Erzeuger der Familie und der Sippe. Die Macht, die ihnen zugeschrieben wird, verwenden sie ganz im egoistischen Interesse. Sie sind nur dann wohlwollend, wenn sie von Zeit zu Zeit durch Opfer an Fleisch, Milch oder Bier beschwichtigt werden. Obwohl sie nämlich Schatten sind, haben sie doch von Zeit zu Zeit das Gelüst nach Fleisch oder Bier, wovon sie den „Schatten“ genießen. Ihr Begehren geben sie kund, indem sie Übel verhängen, z. B. Krankheiten. Die Dschagga glauben auch an Ruva, ein Wort, das in der absoluten Form nur Sonne, im Lokativ aber Himmel bedeutet. Bei Aufgang der Sonne spuckt der Dschagga ihr entgegen mit dem Gebet: Ruva bringe mich durch den Tag! Oder auch wohl: Ruva gib mir Vieh! Die Dschagga sind nun aber, wie man gemeint hat, keineswegs Sonnenanbeter, sondern Ruva ist ein geistiges Wesen, das auf der Sonne resp. auf dem Himmelsgewölbe seinen Sitz hat. Zum Beweis herbeizuziehen ist der Glaube der Wadschagga, daß die Häuptlinge nach ihrem Tode zum Himmel auffahren, also zu Ruva, während die gewöhnlichen Geister als unter der Erde befindlich gedacht sind. Ruva selbst muß also ein Geistwesen sein, und man wird in ihm den Urahn, den Uralten zu sehen haben. *Muungu Unkulunkulu*, der Name für Gott bei den meisten ost- und südafrikanischen Bantuvölkern, heißt nämlich: der Alte, der Uralte. Warum bezeichnen nun die Wadschagga dies höchste Geistwesen mit Ruva = Sonne, Himmel? Dies wird wohl auf eine Übernahme von den Masai zurückzuführen sein, die Gott im Himmelsgewölbe anbeten. Die Wadschagga wenden sogar, wenn auch selten, den eigentlichen Masainamen für Gott, *ngai*, an. Jedenfalls aber wird Ruva kein Kultus gewidmet, er steht dem einzelnen so ferne, daß er fast zu einer bloßen Idee sich verflüchtigt. — Der Geisterdienst ist nun fast ganz ohne sittliche Elemente. Man schwört z. B. niemals bei den Geistern,

sondern immer beim Häuptling. Diesem religiösen Tiefstand korrespondiert natürlich der sittliche durchaus. Jeder handelt nach der Regel des Egoismus, soweit dieser nicht gebunden ist durch die nationale Sitte, die patriarchalische Ehrfurcht gegen die Respektspersonen und die Furcht vor Vergeltung. Besonders gilt dies in Hinsicht auf Versprechungen. Ein Eid gilt fast ebensoviel wie das einfache Wort, d. h. ebensowenig. Ein jeder traut dem anderen alles mögliche Schlechte zu. Bei Völkern, wo den Göttern sittliche Eigenschaften zugeschrieben werden, ist ein Verhältnis des Vertrauens der Mitglieder der Gesellschaft zueinander deshalb möglich, weil jeder bei dem anderen dieselbe Furcht vor den Göttern als Rächern der verletzten sittlichen Ordnung voraussetzen kann. Ich erinnere nur an *Ζεὺς ὅρκιος*, Zeus als Schützer des Eides. Auf dem Boden der Naturreligion aber, auf dem die Dschagga stehen, beherrscht das Verhältnis der einzelnen Mitglieder des Volksverbandes zueinander das Mißtrauen. Hier entstanden nun die magischen Bünde als Mittel, sich des anderen absolut zu versichern. Sie entstehen im Zusammenhang mit dem Glauben, daß sinnenfällige Dinge irgendwelcher Art, welche in irgendeiner Verbindung mit einem oder mehreren Menschen stehen, durch Beschwörung oder auf andere Weise zum Sitz schädlicher oder heilbringender Kräfte werden können für dieselben. Diese Anschauung ist verwandt mit dem Fetischismus, aber bestimmt von ihm zu unterscheiden. Der Fetischismus liegt hier schon jenseit des Horizontes: jene magischen Kräfte werden durchaus als dingliche gefaßt, eine Verehrung irgendwelcher Art wird daher jenen Dingen, die ihr Sitz sind, niemals erwiesen.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

2 Melanesien 1903/04

Von **W. Foy** in Köln

[Fortsetzung]

Neuguinea

Britisch. An die kleinen Inseln der Torres-Straße schließt sich nordwärts die große Insel Neuguinea an. Mancherlei, was uns hier interessiert, hat in den zuvor besprochenen *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, Vol. V Erwähnung gefunden und ist hier auch schon der Hauptsache nach verzeichnet worden. S. 17 und S. 35f. lesen wir Mythen von Kiwai, S. 187—193 wird über den Totemismus von Daudai, Kiwai, dem nordöstlichen Papua-Golf und dem Südostdistrikt gehandelt, S. 218—220 finden

sich Notizen über die Jünglingsweihen, über Schwirrholz und Idole auf Kiwai und an der Mündung des Flyflusses, S. 337f. erörtert gewisse Zauberstäbchen, wie sie beim Dugongfang nicht nur auf den Inseln der Torres-Straße, sondern auch in Daudai und an der Mündung des Flyflusses verwendet werden.[1]

Einige Bemerkungen über religiöse Dinge bei dem bisher noch unbekannten Stamme der Bugilai in Daudai sind in einem Aufsatze von dem inzwischen verstorbenen Rev. *J. Chalmers* zu finden, betitelt: *Notes on the Bugilai, British New Guinea.*[2] Die Bugilai glauben an einen großen Geist Kaka, der, wenn die Sonne versinkt, unter die Erde geht und dann einen langen Tunnel entlang wandelt, die ganze Nacht hindurch, um am Morgen wieder auf die Erde heraufzukommen: der typische Sonnengott! Das Seelenland liegt im Westen. Der Totemismus steht in voller Blüte: die Angehörigen des Krokodiltotems z. B. nehmen junge Krokodile, auf die sie etwa stoßen, mit sich zu ihrer Wohnstätte und bringen ihnen Gaben an Nahrungsmitteln und sonstigen Dingen dar. — Ein anderer Aufsatz desselben Verfassers über Kiwai, betitelt: *Notes on the Natives of Kiwai Island, Fly River, British New Guinea*[3], ist seinem wesentlichen hier in Betracht kommenden Inhalte nach schon in den zuvor genannten „Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits" Vol. V verarbeitet worden. Erwähnt sei hier noch ein vor einem Kriegszug üblicher divinatorischer Brauch, der in der Ausübung des Geschlechtsaktes seitens der Kriegshäuptlinge besteht, wobei aus der männlichen Kraft (penis erectio firma) auf ein glückliches Gelingen des Kriegszuges geschlossen wird: die männliche

---

[1] Manches davon findet sich schon in Haddons Buch: *Head-Hunters, Black, White and Brown* (1901), S. 95ff., 197ff. Aber auch nach manchen anderen Richtungen hin bietet es des Interessanten genug.

[2] *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* XXXIII (1903), S. 108—110. [3] Ebenda S. 117—124.

Kraft gilt eben als Zeichen besonderer zauberhafter Fähigkeiten. Das Sichelemblem des Mondgottes (siehe oben S. 132ff.) scheint auch auf Kiwai eine Rolle zu spielen und in der Hand getragen zu werden.

Über mancherlei interessante Erscheinungen des religiösen Lebens im Elemabezirk am nordöstlichen Papua-Golf berichtet in mehreren Aufsätzen Rev. *J. H. Holmes.* Der eine, betitelt: *Initiation Ceremonies of Natives of the Papuan Gulf*[1], schildert die dortigen Jünglingsweihen. Mit zehn Jahren wird der Knabe im Männerhause (*eravo*) abgeschlossen: er darf es nur in einer Verhüllung verlassen, die ausschließlich die Füße frei läßt (vgl. die ähnliche Sitte auf Tutu und Nagir in der Torres-Straße oben S. 139). Gleichzeitig erscheinen im Dorfe Abgesandte des Berggottes Kovave in Maskentracht, die ebenfalls göttlichen Rang einnehmen und für die Ungeweihten unerkannt bleiben müssen. Nach etwa zehn Tagen werden die Knaben mit Anbruch der Nacht in den Busch geführt und erhalten dort von Kovave selbst Masken aufgesetzt: das ist doch wohl dahin aufzufassen, daß sie zu Geistern gemacht werden, das Endziel aller Jünglingsweihen. Auf einer weiteren Stufe der Weihen müssen sie den Urin des Kriegshäuptlings trinken, um Krieger (*semese*) zu werden. Schließlich werden sie auch noch in die Geheimnisse des Schwirrholzes eingeweiht. — In einem weiteren Aufsatz: *Notes on the Religious Ideas of the Elema Tribe of the Papuan Golf*[2] behandelt derselbe Autor den dortigen Totemismus, Seelen- und Götterglauben. Nur Tiere sind als Totems (*ualare*) nachzuweisen. Tötet jemand durch einen Zufall sein Totemtier, so trauert er um es wie um einen Verwandten, indem er nur gerade so viel Nahrung zu sich nimmt, um nicht sterben zu müssen. Hat er dagegen bewußtermaßen den Tod eines Totemtieres verschuldet, so gibt

---

[1] *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* XXXII (1902, aber erschienen erst Mitte 1903), S. 418—425.

[2] Ebenda S. 426—431.

er sich dem Hungertode hin. Teile der Totemtiere dürfen nur von dem Totemangehörigen zu Schmuck u. dgl. verarbeitet und getragen werden. Freiskulptierte Figuren von Totemtieren spielen als Hausschmuck und in religiösen Prozessionen eine Rolle. Die Totenseelen (*ove*) zerfallen je nach der Todesart in verschiedene Klassen: die Seelen der im Kampfe Gefallenen werden vom Kriegsgotte Hiowaki in Empfang genommen, der irgendwo im Himmel residiert. Die Seelen derjenigen, die eines natürlichen Todes sterben, kommen ins Totenreich, das man sich entweder im Westen (dem Lande der untergehenden Sonne!) denkt oder auch im östlichen Gebirgslande (dem Lande der aufgehenden Sonne, dem Sitze des Berggottes Kovave, der die Jünglinge, wie wir sahen, zu Geistern weiht!). Die Seelen Ermordeter irren ruhelos umher, eine Qual für die Mörder. Die Seelen derjenigen endlich, die von Krokodilen gefressen worden sind, halten sich oft in diesen auf, plagen aber auch vielfach die Menschen im Schlafe, bis es diesen gelingt sie in den Busch zu locken, aus dem sie sich, ihrer Krokodilnatur entsprechend, nicht wieder herausfinden können. Im Götterglauben des Elemabezirkes begegnet uns die höchst interessante Tatsache eines Dualismus. Auf der einen Seite steht ein absolut guter Gott Harisu oder Harihu, der seinen Willen den Menschen (und zwar zunächst den Zauberern) durch seinen Boten Harohoha bekannt gibt. Beide scheinen nie figürlich dargestellt zu werden. Auf der anderen Seite steht der böse Gott Karisu, bei Prozessionen in schrecklicher Maskerade auftretend, die Beine mit schwarzgefärbtem Baste umhüllt. Dem guten sowohl wie dem bösen Gotte sind andere Götter untergeordnet: dem ersteren Götter der Schöpfung und Vegetation, dem letzteren z. B. der Berggott Kovave, weil von ihm das Gelingen einer Reise ins Innere abhängt, ferner der Gott des Nordwestwindes Avaralaru und der Meergott, auf deren Gunst man bei den Handelsfahrten angewiesen ist, weiterhin der Gott des Schwirrholzes, Oalea (der Grund bedarf hier noch genauerer Feststellung),

und bezeichnenderweise auch der Kriegsgott, Hiowaki. Alle diese und noch viele andere Götter zusammen mit den Totengeistern und Totemtieren werden bei gewissen Stammesfesten in figura dargestellt. — Ein dritter Aufsatz endlich, betitelt: *Notes on the Elema Tribes of the Papuan Gulf*[1], beschäftigt sich mit den Stammessagen des Elemabezirkes, die, wiewohl zum großen Teil Geschichte, doch auch viele mythologische Züge enthalten. Die eine Stammesgruppe leitet sich z. B. von Iva[2] ab, von dem es heißt, daß er aus dem Erdboden hervorkam, wie Pflanzen und Bäume es tun: das ist wohl eine verblaßte Sonnenmythe.

Erwähnt sei noch ein Aufsatz von *L. Loria: Il matrimonio nei villaggi del basso San Giuseppe*[3], der die Heiratsgebräuche von Innawi (Inave) am Paimono (Paumumu, St. Josephfluß) im Mekeo-Distrikt behandelt, die, wie alle Sitten, religiös durchsetzt sind.

Deutsch. In einem Aufsatze *Kaiser Wilhelms-Land*[4], der auf Aufzeichnungen von Pater Vorman, Schleiermacher und anderen beruht und z. T. aus Missionszeitschriften geschöpft ist, scheinen mir ein paar noch unbekannte, hierher gehörige Beobachtungen enthalten zu sein. Besonders gilt dies von der (wohl bei den Monumbo von Potsdamhafen beobachteten) Anschauung, daß Männer, die einen Feind getötet haben, zwei Monate lang als unrein gelten (vgl. das Tapu der Neuseeland-Krieger, s. unten) und, außer mit den älteren Männern, selbst nicht mit ihren Angehörigen verkehren dürfen; sonst würden diese Ausschlag und Geschwüre bekommen (S. 85a). Ferner hören wir von Geisterflöten auf den Schouten-Inseln (S. 86b) und lernen eine Sage über den Ursprung des Feuers

[1] Ebenda XXXIII (1903), S. 125—134.
[2] Ivu im Original ist ein Druckfehler, vgl. *Man* 1905, S. 5, Anm.
[3] *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia* XXXIII (1903), S. 85—96.
[4] *Die Katholischen Missionen* 32. Jahrg. (Okt. 1903 bis Sept. 1904), S. 82—86, 102—105.

und Wassers von den Bewohnern des Astrolabegebirges kennen (S. 102a). Anderes ist schon in ethnologischen Zeitschriften publiziert.[1]

Über Ahnenbilder und Masken von Potsdamhafen wird in einem Aufsatze von Pater *W. Schmidt* gehandelt[2], der sich *Beiträge zur Ethnographie des Gebietes von Potsdamhafen* betitelt und auf Mitteilungen des Pater *Vorman* zurückgeht. Mit Recht wird der Ausdruck 'Ahnenbilder' als ungenügend bezeichnet, da es sich auch um die Bildnisse verstorbener Kinder und Gattinnen handelt, die von den Vätern und Gatten ebenso angefertigt werden, wie die Bildnisse der Väter von den Söhnen. Diese 'Ahnenbilder' werden um Hilfe bei Kriegs- oder Jagdzügen u. dgl. angegangen. Solche Bildnisse finden sich auch an Speerschäften aus dem vollen geschnitzt. Oft sind sie maskiert dargestellt. Die Masken heißen *murup*, ebenso wie die geheimnisvollen Flöten des Geisterhauses und die das Haus bewohnenden Geister selbst: es ist dies also ein allgemeiner Ausdruck für 'Totengeist', der sich in den Masken sowohl wie in den Flöten dokumentiert. Da erscheint es mir nun außerordentlich wichtig darauf hinzuweisen, daß in Südostaustralien die Seele vielfach *murup* genannt wird[3]: damit ergibt sich ein ganz intimer Zusammenhang zwischen Australien und Deutsch-Neuguinea, wie er auch in bezug auf Schwirrhölzer von der Astrolabebai zutage treten wird.[4] Nicht beitreten kann ich der Ansicht des Verfassers, daß die Menschengesichtsmaske ganz allgemein in besonderem Zusammenhange zu dem Schädelkult

[1] Vgl. Erdweg *Die Bewohner der Insel Tumleo, Berlinhafen.* Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XXXII (1902), S. 274 ff., 317 ff. — Chr. Schleiermacher *Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Berlinhafen. Globus* LXXVIII (1900), S. 4—7.

[2] *Globus* LXXXIV (1903), S. 111—113.

[3] Siehe Howitt *The Native Tribes of South-East Australia* S. 435, 438.

[4] Auf sprachliche Übereinstimmung der Gegend von Berlinhafen und Potsdamhafen mit der Gegend des Hunteflusses nördlich von Sidney hat F. Gräbner *Zeitschr. f. Ethnologie* 37. Jahrg. (1905), S. 37 hingewiesen.

stehe: die Menschengesichtsmaske fungiert vielmehr in derselben Weise wie die Tiermaske in totemistischen Tänzen, d. h. sie dient von Haus aus ausschließlich zur Verwandlung des Darstellers in das darzustellende Objekt. Daß trotzdem stellenweise, wie in dem Gebiete von Potsdamhafen, die Maske zu einer Art Parallele des Schädels geworden ist, indem sie als charakteristischer Teil des Totengeistes zu allen möglichen Amuletten verwandt worden ist, darf uns nicht wundernehmen.

Niederländisch. Von Niederländisch-Neuguinea liegen aus den beiden Berichtsjahren nur kurze verstreute Mitteilungen vor. *D. A. P. Koning* berichtet in einem Aufsatze: *Eenige gegevens omtrent land en volk der Noord-Oostkust van Ned. Nieuw-Guinea, genaamd Papoea Telandjang*[1] über die Männerhäuser (Tempel) von Taubadi in der Humboldtbai, in denen die heiligen Flöten aufbewahrt werden, die nur nachts gespielt werden dürfen (S. 260). Ebendort (S. 280) ist auch eine Notiz von *W. A. Mouton* abgedruckt, die sich auf die Gebräuche bei Todesfällen in der Tanah-Merah-Bai bezieht: die Leiche wird in Rindenstoff eingewickelt begraben, die Witwe bemalt sich schwarz. Über die Abschließung der Frau bei Geburten in besonderen Hütten, wie sie bei den Bewohnern des Arfak-Gebirges üblich ist, hören wir von *J. L. van Hasselt.*[2] Aus der Halbinsel Onin im westlichen Neuguinea finden sich einige Notizen über Tabuzeichen und Geister von weißer Hautfarbe in *J. S. A. van Dissels* Reisebericht: *Landreis van Fakfak naar Sekar.*[3] In einem anderen Reisebericht desselben Autors, betitelt: *Reis van Ati ati onin over Patipi en*

---

[1] *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.* Zevende Volgreeks, I (1903), S. 250—280.

[2] *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* XLVI (1903), S. 287f.

[3] *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap.* 2. Serie, Deel XXI (1904), S. 478—517. Vgl. das Referat von W. Foy im *Zentralblatt für Anthropologie* IX, S. 305.

Degen naar Kajoni[1], wird über Aufbahrung der Toten und über Totengeschenke gehandelt (S. 644).

Gerade in Neuguinea ist auf religionswissenschaftlichem Gebiete noch so unendlich viel zu tun, daß die geringen Fortschritte nach dieser Richtung hin eigentlich überraschen und aufs neue die Mahnung nahe legen das Material zu sammeln, solange es noch Zeit ist. Gelegenheit findet sich für Regierungsbeamte und Missionare übergenug.

Bismarck-Archipel

Allgemeines. Das sonst recht anschaulich geschriebene Buch von *Heinrich Schnee: Bilder aus der Südsee*[2] bringt auf religionswissenschaftlichem Gebiete nicht viel Neues. Hauptsächlich kommt hier das XVIII. Kapitel in Frage (S. 317—331), das „Aberglaube, Zauberei" überschrieben ist und sich fast ausschließlich auf die religiösen Anschauungen des Oststammes der Gazellehalbinsel Neupommerns und der Eingeborenen von Neumecklenburg und Neuhannover bezieht. Nach dem Glauben des Oststammes der Gazellehalbinsel[3] können nur die Totenseelen (*támberan*) solcher Leute, die im Leben eine genügende Menge Muschelgeld besessen haben, ins Jenseits gelangen, das man sich auf irgendeiner kleinen Insel oder irgendwo im Inneren der Gazellehalbinsel denkt; die Seelen armer Leute müssen ewig ruhelos umherirren (S. 318, vgl. auch S. 19f.).[4] Sternschnuppen gelten auch hier (vgl. oben S. 142)

[1] *Tijdschr. Kon. Nederl. Aardrijksk. Gen.* a. a. O. S. 617—650.

[2] Mit dem Untertitel: *Unter den kannibalischen Stämmen des Bismarck-Archipels.* Berlin 1904. XIII und 394 Seiten 8°.

[3] Darunter ist die Küstenbevölkerung im Nordosten der Gazellehalbinsel, vom Weber Hafen bis zur Mündung des Varangoiflusses, zu verstehen.

[4] Siehe auch Pater Kleintitschen *Deutsches Kolonialblatt*, XV. Jahrg. 1904, S. 293f. und besonders Pater Bley *Superstizioni ed Usanzi dei Selvaggi Livuani, Studi Religiosi* II (1902), Fasc. III, S. 182f. Nach letzterem hängt die Dauer des Aufenthalts auf der Insel der Seligen von der Höhe des hinterlassenen Vermögens ab. Für Seelen Armer ist es nach dem Tode ganz aus.

als Totenseelen, die ins Jenseits ziehen.[1] Personenzauber durch Bezaubern der Fußspur, durch Vergraben von Exkrementen und aller Art Abfällen, Liebeszauber, Fischzauber u. dgl. ist üblich (S. 319 ff.).[2] Von einer großen Anzahl Leuten glaubt man, daß sie über einen Regenzauber verfügen. Zur Heilung von Krankheiten werden Hühner unter Zaubersprüchen zerschnitten (S. 320). Ist jemand krank, so schlafen immer einige Verwandte oder Freunde mit ihm und dürfen sich nicht eher entfernen, als bis die Krankheit vorüber ist, sonst würde eine Verschlimmerung derselben oder der Tod eintreten.[3] Bei der Schilderung des Dukduk und Ingiet (S. 322 ff.) ist Verfasser nicht auf der Höhe. Interessant ist nur die Notiz, daß das Dukduk-Kostüm einen Vogel (*a beo*) nachahmen soll: eine weitere Bestätigung meiner Ansicht, daß wir es mit einer Kasuarmaske zu tun haben.[4] Ferner ist zu beachten, daß gewisse von Geistern bewohnte Figuren, die sich im Besitze von Mitgliedern des Ingietbundes[5] befinden, *a ingiet* oder *a matmat* genannt werden: da *mat* das Wort für 'tot' ist, so liegen also Ahnenfiguren vor, und die Zeremonien des Ingiet erstrecken sich im wesentlichen auf den Kult der Totengeister. Von den Maskentänzen in Nord-Neumecklenburg erwähnt auch dieser Verfasser (S. 328), daß sie fast alle geschlechtliche Vorgänge (Liebeswerben) zum Inhalte hätten.[6] Zum Teil neu ist, so-

[1] Nach Pater Bley a. a. O. S. 185 handelt es sich bei Sternschnuppen um die Seelen Erschlagener.

[2] Siehe über Zauber ausführlicher Pater Bley a. a. O. S. 184—186.

[3] Siehe auch Pater Bley a. a. O. S. 186 und *Die katholischen Missionen* 32. Jahrg. (Okt. 1903 bis Sept. 1904), S. 226. Nach ersterem müssen alle Verwandten bei dem Kranken schlafen.

[4] Vgl. W. Foy *Tanzobjekte vom Bismarck-Archipel, Nissan und Buka.* Publ. a. d. Kgl. Ethnograph. Museum zu Dresden XIII (1900), S. 3a.

[5] Pater Bley a. a. O. S. 183 spricht von „Inît“, falls das nicht auf einem Mißverständnis der deutschen Schreibung Iniet seitens des Übersetzers beruht.

[6] Vgl. Meyer und Parkinson *Publ. a. d. Kgl. Ethnograph. Museum zu Dresden* X (1895), S. 6b f.

viel ich weiß, was über den Totenkult der Nord-Neumecklenburger berichtet wird (S. 329). Der Tote wird in Nord-Neumecklenburg und Neuhannover nicht, wie in Süd-Neumecklenburg und auf der Gazellehalbinsel, beerdigt, sondern mit Gegenständen seines Besitzes verbrannt, und die Asche wird ins Meer geworfen. Dann beginnt die Anfertigung von Schnitzwerken, was etwa zehn Monate dauert, und schließlich findet ein Tanzfest statt, wobei die Schnitzwerke um das Haus des Verstorbenen herum aufgestellt werden.[1] Bisweilen stellen sie Ereignisse dar, die den Verstorbenen betroffen haben: ein Mann im Rachen eines Fisches weist darauf hin, daß der Tote von einem Hai verschlungen wurde; der Nebengedanke mag dabei sein, daß nun die Seele des Toten im Hai weiterlebt. In Nord-Neumecklenburg sowohl wie auf den Admiralitätsinseln gelten Menschenknochen als wichtige Amulette (S. 327, 330). — Aus anderen Kapiteln desselben Buches sei noch erwähnt, daß die Trauerbemalung der Witwen an der Südküste von Neupommern weiß ist, während auf der Gazellehalbinsel schwarze Bemalung als Sitte herrscht (S. 236, 240), gewiß deshalb, weil man sich hier die Totengeister schwarz vorstellt.[2] Wenn im Archipel die Leichen von getöteten Weißen gewöhnlich nicht verzehrt werden (S. 343—348), so mag außer dem Gedanken, daß ihnen besonders unheimliche Zauberkräfte innewohnen, auch noch die Vorstellung nachwirken, daß sie Wiederverkörperungen von Totengeistern sind.

Einiges Wenige, das hierher gehört, steuert auch ein Buch von *Rodolphe Festetics de Tolna* bei: *Vers l'écueil de Minicoy après huit ans dans l'Océan Pacifique et Indien.*[3] Über den Dukduk von Neupommern bzw. Neulauenburg wird S. 93ff. gesprochen: neu ist wohl die Notiz, daß der Darsteller des Dukduk in der Öffentlichkeit beständig

---

[1] Nach Meyer und Parkinson a. a. O. S. 2b werden gleiche Schnitzwerke auf den Gräbern aufgestellt.

[2] Vgl. Pater Bley a. a. O. S. 182.

[3] Paris 1904. 395 Seiten 8°.

tanzen muß, ohne je aufzuhören; im Tanze liegt eben seine Zauberkraft. Eine Reihe Abbildungen von Dukduktänzern, sowie von Männern im gewöhnlichen Tanzschmuck, die durch ihre Körperbemalung lebhaft an australische Zeremonien erinnern, sind dem Werke beigegeben. Wenn von Kapsu in Nord-Neumecklenburg gleichfalls von einem Dukduk-Kostüm die Rede ist (S. 107), so beruht das wohl auf einer Vermengung verschiedener Maskengebräuche. S. 114 werden von Kapsu und Nusa heilige mit Schnitzwerken verzierte Hütten beschrieben, die sich innerhalb eines umzäunten Platzes befinden (vgl. die Abbildung S. 119) und dadurch zu gewissen Zeremonialstätten der Torresstraße in außerordentlich nahe Verwandtschaft treten. Gleichartige Hütten innerhalb von Umzäunungen sind schon andernorts erwähnt.[1] Ob sie mit Totenfeiern in Beziehung stehen, muß dahingestellt bleiben.[2]

Neupommern. Eigentlich ist von dieser größten Insel des Bismarck-Archipels bisher nur der schon genannte Oststamm der Gazellehalbinsel eingehender, wenn auch bei weitem noch nicht gründlich genug erforscht. Im übrigen sind erst Anfänge zu verzeichnen. Ein außerordentlich wichtiger Beitrag ist nach dieser Richtung hin ein Aufsatz, den Pater *Rascher* nach Aufzeichnungen Bruder *Müllers* über die Sulka veröffentlicht hat.[3] Es ist dies ein Stamm, der an der Südküste der Weiten Bucht bis Kap Orford wohnt und von dem wir bis vor einigen

---

[1] Meyer und Parkinson *Publ. a. d. Kgl. Ethnograph. Museum zu Dresden* X (1895), S. 2a.

[2] Dort, wo in der Literatur bei Schilderung der Totenfeier Hütten erwähnt sind, die mit Schnitzereien verziert sind und in denen Masken ausgestellt werden (Meyer und Parkinson a. a. O. S. 10a, vgl. auch die Abbildung im *Papúa-Album* II 1900, Taf. 28; H. Schnee *Bilder aus der Südsee* S. 329), ist von einer Umzäunung keine Rede. Im Gegenteile berichtet Parkinson, daß während und nach der Festlichkeit jeder ungehindert die Hütte betreten kann, was eine Umzäunung nicht gerade nahelegt.

[3] *Die Sulka. Ein Beitrag zur Ethnographie von Neupommern.* Archiv für Anthropologie, Neue Folge, Bd. I (1904), S. 209—235.

Jahren noch nicht das geringste wußten, der also sozusagen ganz jungfräulich ist. Um so dankbarer müssen wir für die vorliegenden Aufzeichnungen sein, die sich fast ausschließlich auf religiöse Dinge erstrecken. Totemismus ist wohl aus der Einteilung des Volkes in zwei exogame Stämme mit mehreren 'Ästen' zu folgern (S. 210). Abgesehen davon gibt es sowohl Männer wie Frauen, die sich des Schweinefleisches enthalten. Aus dem Kapitel der Heiratsgebräuche sei hervorgehoben, daß die Braut in einer Zelle des Hauses ihrer Schwiegereltern bis zum Hochzeitstage abgeschlossen leben muß, unter Beobachtung von Speiseverboten und ohne selbst Feuer zu machen und zu kochen. Geht sie aus, so muß sie sich von Kopf zu Füßen einhüllen und pfeifen, damit die Männer ihr aus dem Wege gehen. Zur selben Zeit wird sie tätowiert (S. 211a). Der Geschlechtsverkehr gilt als eine „Verunreinigung“ und erfordert Reinigungszeremonien, bei Männern öffentlich im Meere (S. 211b). Ähnlich hat eine Geburt schwächenden Einfluß auf alle Männer, Waffen und Pflanzenableger, und es muß dieser ungünstige Einfluß durch einen Gegenzauber aufgehoben werden (S. 212a). Zauberformeln dienen zur Beschleunigung des Gehen- und Sprechenlernens beim Kinde. Unter den Mannbarkeitszeremonien (S. 212ff.) nimmt die Beschneidung und das Schwarzfärben der Zähne, sowie die Einweihung in die Maskengebräuche den Hauptraum ein. Die Bestattung (S. 214ff.) ist je nach der Todesart verschieden; zum Teil findet eine besondere Austreibung der Seele statt, und es werden die Gebeine des Toten in Blätter eingenäht und in der Hütte aufgehängt. Die Seelen denkt man sich zum Teil unter der Erde wohnen; ehe sie aber dahin hinabsteigen, kommen sie zu zwei Felsen, wo sie über ihr irdisches Leben ausgefragt werden: die Seelen geiziger Menschen werden zu Felsen in der Meeresbrandung im Süden. Sternschnuppen gelten als Seelen (siehe oben S. 302), ebenso wird das Phosphoreszieren des Meeres auf das Baden von Seelen zurückgeführt (S. 216). Der Glaube an böse Geister

(*kot*), die sich in allen möglichen Naturobjekten aufhalten, ist tief eingewurzelt. Desgleichen behaupten die Sulka die Existenz von Zwergen (S. 217). Auch glauben sie an besondere Wasserbewohner (*rul*) und an Leute (*lekal*), die in künstlich hergestellte Fische kriechen, ins Meer schwimmen und dann andere zu töten suchen (S. 226f.). Mannigfach ausgebildet ist die Zauberei (S. 217ff.): wir hören von verschiedenen Arten des Liebeszaubers, Krankheitszaubers, Vernichtungszaubers; wir hören von Zauberhandlungen zur Feststellung eines Diebes oder Zauberers, von solchen, die sich auf Tiere, auf die Jagd, auf Rodungen und Pflanzungen beziehen oder bei der Fertigstellung von neuen Kähnen, Schilden, Häusern vorgenommen werden. Ingwer spielt dabei eine besondere Rolle. Auch Wetterzauber (S. 255) sind gebräuchlich. Um Regen herbeizuziehen, taucht man eine Handvoll Zweige ins Meer und beschwert sie mit Steinen, genau wie auf den Inseln der Torres-Straße (vgl. oben S. 146). Um ihn wieder zum Aufhören zu bringen, legt man Steine, die am Feuer erhitzt sind, in den Regen: „Die Regentropfen, welche auf den Stein fallen, verbrennen sich, und es hört auf. zu regnen.“ Aberglauben läßt sich in der verschiedensten Form konstatieren (S. 226): Besuch bringt Schläfrigkeit und hindert die an dem Tage angebauten Früchte an der Reife[1]; die Berührung der *kapurik*-Liane bewirkt, daß der Arm sich gerade so verdreht wie die Schlingpflanze; übermäßig lustige Kinder locken Besuch ins Gehöft u. dgl. m. An Maskenarten mit besonderen Funktionen im einzelnen gibt es eine große Anzahl (S. 227f.): sie werden in einem geheimen Gehöft im Busche angefertigt und erscheinen zu verschiedenen Zeiten im Dorfe, zum Teil allerlei Schabernack treibend. Die Funktion der *mongan*-Masken besteht in dem

---

[1] Nach Pater Bley a. a. O. S. 186 gilt beim Oststamme der Gazellehalbinsel die auf ähnliche Ideen zurückgehende Sitte, daß, wer einen Besuch über Nacht hat, am anderen Tage nicht in den Pflanzungen arbeiten darf, weil sonst alles verderben würde.

Durchpeitschen der Leute, die sich freiwillig dazu stellen, ebenso der Knaben, damit sie sich kräftig entwickeln. Eine nicht unähnliche Sitte besteht bei den Tanzfesten der Baining.[1] Das Schlußkapitel (S. 228ff.) bringt eine Reihe Erzählungen mehr oder minder deutlich mythologischer Art. Die letzte handelt über die geringere Helle des Mondes gegenüber der Sonne. Die vorletzte schildert die Herkunft des Feuers zusammen mit der Nacht, mit den in der Nacht zirpenden Grillen und mit dem den kommenden Tag verkündenden Klettervogel, und zwar aus dem Wasser: es ist eine unverkennbare Mythe der im Meere aufgehenden Sonne. Auch die drei ersten Erzählungen gehören zur Sonnenmythologie.

Über einen Maskentanz der Nordwest-Baining berichtet Pater *J. Meier* in einem Artikel über *Kreuz- und Querzüge in Baining (Neupommern).*[2] Ich kann hier auf meine andernorts[3] erschienene kritische Besprechung verweisen.

Einige Angaben über die Religion des Oststammes der Gazellehalbinsel sind in einem Bericht von Pater *Kleintitschen* enthalten.[4] Die Eingeborenen glauben an einen guten Geist To Kabinana 'der Weise'. Der Tod der Menschen wird auf eine falsche Übermittelung seiner (göttlichen) Anordnung seitens seines Bruders To Purgo 'der Tölpel', 'der Böse' zurückgeführt: danach sollten sich eigentlich die Menschen häuten und ewig leben, nicht aber die Schlangen.[5] Beim Erdbeben

[1] Vgl. Foy *Tanzobjekte vom Bismarck-Archipel* usw., S. 10f.

[2] *Monatshefte zu Ehren U. L. Frau vom hh. Herzen Jesu* XXI (1904), S. 200—204.

[3] *Zentralblatt für Anthropologie* IX, S. 307f.

[4] *Deutsches Kolonialblatt* XV. Jahrg., 1904, S. 293f.

[5] Siehe auch Pater Bley a. a. O. S. 178, wo das Leben oder Sterben jedoch an das Benutzen von grünem oder trockenem Brennholz geknüpft ist. — Nach Pater Bley a. a. O. S. 178ff. werden To Kambinana [sic!] und seinem Bruder To Korwuwu [sic!] allerlei Schöpfungsakte zugeschrieben. Sie schufen die Boote und Alarmtrommeln, sie fischten die Inseln aus dem Meere, und To Korwuwu zeugte mit einer aus einem Stücke Pit (Saccharum floridulum) hervorgehenden Jungfrau die Vorfahren der

schlägt man die Trommel und bläst das Tritonshorn, um den bösen Geist fortzutreiben.[1] — Aus einem Aufsatze *Neupommern und seine Mission*[2], der auf Mitteilungen der Herz Jesu-Missionare beruht und wohl ausschließlich auf den Oststamm der Gazellehalbinsel Bezug hat, sei noch erwähnt, daß Neugeborene über ein qualmendes Feuer gehalten werden,[3] und daß dann ein Segen (die Zauberformel) über sie gesprochen wird (S. 223a). Wer eine Nacht bei einem Kranken zugebracht hat, darf am anderen Tage nicht in der Pflanzung erscheinen (S. 226a); es hätte dies den sicheren Tod sämtlicher Mitarbeiter zur Folge (wohl durch Übertragung des Krankheitszaubers). Zögert die Seele eines Sterbenden gar zu lange, aus dem Körper zu entweichen, so braucht man wohl auch Gewalt und wickelt den Kranken noch halb lebend in Pandanusblätter, um ihn zur Totenhütte zu tragen (S. 226b).

Neumecklenburg. Von dieser gleichfalls noch so gut wie wissenschaftlich unerforschten Insel handelt ein Bericht des Kaiserlichen Stationschefs *Boluminski*.[4] Er schildert darin den am häufigsten angewandten Vernichtungszauber, der von Medizinmännern ausgeübt wird und zu dem Speisereste des zu Vernichtenden erforderlich sind: zu Kügelchen zusammengerollt werden sie in einen Bambusstab gesteckt[5];

Menschen. Bei Parkinson *Im Bismarck-Archipel* S. 141 heißen dieselben Brüder Tokobannana und Topurgo. [1] Ebenso nach Bley a. a. O. S. 182.

[2] *Die katholischen Missionen* 32. Jahrg. (Okt. 1903 bis Sept. 1904), S. 223—226.

[3] Auch Stephan *Ärztliche Beobachtungen bei einem Naturvolke* (*Arch. f. Rassen- und Gesellschaftsbiologie* 1905, S. 799; vgl. *Globus* LXXXIX, S. 211b) berichtet vom mittleren Neumecklenburg (Rosselgebirge), daß Neugeborene nicht gebadet, sondern über einem Feuer getrocknet werden.

[4] *Bericht über den Bezirk Neumecklenburg,* Deutsches Kolonialblatt, XV. Jahrg. (1904), S. 127—134.

[5] Ganz entsprechend ist das Verfahren beim Oststamme der Gazellehalbinsel (vgl. H. Schnee a. a. O. S. 319, Pater Bley a. a. O. S. 185f.), nur daß hier die Bambusröhren ins Meer geworfen oder im Busch vergraben werden.

fallen sie vor Trockenheit auseinander, so muß der zu Bezaubernde sterben. Bemerkenswert ist, daß während dieses Prozesses auch der Anstifter zur Zauberei keine Nahrung zu sich nehmen, sondern nur Betelnuß kauen darf. Ferner erfahren wir einiges über die großen Maskentanzfeste, die, wie es heißt, zweimal gefeiert werden. „Zunächst wird ein großes, vorn offenes Haus gebaut, welches zur Aufnahme und Schaustellung der zahlreichen Schnitzereien (*malagen*) dient, die zum Andenken an Verstorbene, bemerkenswerte Taten usw. gearbeitet werden. Die Bildnisse großer Häuptlinge werden in Kopf- oder Brustformat an den großen Schnitzereien angebracht, und sobald eins dieser Bilder geschnitzt ist, wird ein kleines Fest gefeiert, so daß schon diese Vorbereitungen eine ununterbrochene Reihe von feierlichen Veranstaltungen bedeuten.“ Es stimmt diese Notiz im allgemeinen mit dem überein, was wir schon oben (S. 304f.) über die Neumecklenburg-Schnitzereien vermerkt haben.

[Der Schluß des Berichtes folgt im nächsten Heft]

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Zentralasiatischer Aberglaube

In seinem für die Völkerkunde nach vielen Richtungen hin wertvollen Buche über Turkestan (Freiburg 1900) kommt Franz v. Schwarz, der als langjähriger Militärtopograph und -astronom in russischen Diensten reiche Gelegenheit zu genauem Kennenlernen der Verhältnisse hatte, mehrfach auch auf die religiösen Vorstellungen der dort besonders bunt zusammengewürfelten Bevölkerung zu sprechen. Seine Bemerkungen schienen mir insofern eines allgemeineren Interesses nicht zu entbehren, als gegenwärtig nicht bloß auf dem Gebiete der christlichen Bräuche, sondern, wie vor allem die Arbeiten englischer Forscher, z. B. J. E. Harrisons, zeigen, auch auf dem Boden der klassischen Religionen das Bestreben deutlicher hervortritt, untere und obere Schichten voneinander zu sondern. Nun vermögen wir eben in Zentralasien das Überleben niederer Anschauungen inmitten höherer anschaulich zu verfolgen, so daß wir auch hier wieder einmal sehen, daß bei den Völkern wie beim Einzelmenschen die untersten Stufen der seelischen Anlage zugleich die am festesten gefügten sind.

A. a. O. S. 58 ff. teilt v. Schwarz mit, daß die von den Russen allerdings nur durch ein geradezu lächerliches Versehen zum Islam förmlich gepreßten Kirgiskaisaken nach wie vor durchaus im Banne ihrer Baksas, d. h. so viel als Schamanen, stehen. Ihr

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

ekstatisches Treiben führt er anschaulich vor, jedoch ist nachzutragen, daß Otto Stoll in seinen trefflichen Ausführungen über Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie (2. A. Leipzig 1904, S. 35 ff.) dieselben Tatsachen behandelt hat, und zwar nicht ohne die Frage seinerseits zu fördern. Zunächst hören wir von ihm, daß ein Teil der Kirgiskaisaken auch dem Buddhismus oder dem Christentum anhängt, so daß wir also hier auf beschränktem Gebiete alle drei großen Weltreligionen nebeneinander vom Dämonenglauben besiegt erblicken. Daß es sich dabei etwa um bloßen Priesterbetrug handle, hat freilich Radloff vermutet, der sich also äußert: „Gewiß sind die obenerwähnten Handlungen des Bakscha Taschenspielerkunststücke, mit denen er die Zuschauer täuscht.“ Gegen diese Auffassung wendet sich Stoll unter Berufung auf seine fachmännisch-psychopathischen Kenntnisse mit den Worten: „Hierzu ist zu bemerken, daß Radloff, ein so ausgezeichneter und vorurteilsloser Beobachter er auch war, damals noch nicht in der Lage war, die Herabsetzung und Aufhebung der Hautempfindung durch Suggestiveinflüsse (suggestive Anästhesie) zu kennen, und daß diese Dinge, die übereinstimmend von den schamanistischen Ekstatikern der verschiedensten Völker berichtet werden, wenigstens zum Teil mit dieser suggestiven Anästhesie und Analgesie in Verbindung zu bringen sind. Eine sorgfältige Neuprüfung wäre daher dringend zu wünschen.“

Leider hat v. Schwarz diese nicht vornehmen können, sondern erklärt: „Ich habe selbst nie Gelegenheit gehabt, kirgisische Baksas bei der Ausübung ihres Humbugs zu beobachten.“ Er folgt einfach Lewschin und zieht auch Radloff nicht herbei, der, wie Stoll angibt, mehrere Jahrzehnte nach diesem dort gewesen ist. Wenn v. Schwarz sodann erzählt von einer Menge von Zauberern niederen Grades, die aus den Sternen, aus den Sprüngen auf verbrannten Schafsknochen, aus der Farbe der Flamme beim Verbrennen von Schaffett o. ä. wahrsagen, und dabei hinzufügt, der geringe Sinn für religiöse Dinge bei den Kirgiskaisaken erkläre sich wie bei allen Nomaden aus der Unstetheit ihrer Lebensweise, die einen einflußreichen und an der Religiosität des Volkes persönlich interessierten Priesterstand nicht aufkommen lasse, so beweist er damit, daß auch wissenschaftlich geschulte Erforscher der Verhältnisse fremder Völker einen durch unwillkürliche Unterschiebung unserer Meinungen stark getrübten Begriff von „Religion“ haben können und darin nicht wesentlich über den Standpunkt der spanischen Priester zur Zeit der Entdeckung Amerikas hinausgekommen zu sein brauchen; demgegenüber vergleiche man etwa nur, was W. Bousset in der ersten seiner Vorlesungen über das Wesen der Religion (Halle a. S. 1902, S. 1 ff.) in gemeinverständlicher Weise dargelegt hat!

Eine zweite Stelle, an der v. Schwarz von dem Aberglauben der zentralasiatischen Mohammedaner spricht, findet sich S. 206 ff. Er nennt hier eine ansehnliche Zahl von Heiligengräbern, darunter die Alexanders d. Gr. und Tamerlans, ferner gedenkt er des reichlichen Gebrauches von Amuletten und führt endlich heilige Bäume an, denen vornehmlich die Tadschiken Verehrung erweisen, indem sie ihnen abgerissene Fetzen von ihren Kleidern anhängen, manchmal so viel als sie Blätter haben. Wenn unser Gewährsmann jedoch unter Hinweis auf den von Xerxes in ähnlicher Weise ausgezeichneten Baum, weiterhin auf die heiligen Bäume der Germanen und schließlich auf unsere gegenwärtigen Maibäume, hinzusetzt: „Dieser Baumkultus ist offenbar noch ein Überrest aus der indogermanischen Urzeit“, so scheint mir sein Schluß irrig. Für den aufmerksamen Leser seines Buches kann kein Zweifel darüber obwalten, daß er ein unmittelbarer Ausfluß einer vorgefaßten Lieblingsmeinung ist. v. Schwarz hat es nämlich schon 1894 in seinem Buche über „Sintflut und Völkerwanderungen“ unternommen, das Dogma von der asiatischen Herkunft der Indogermanen nochmals aufzufrischen, nachdem es bereits 1851 und 1862 von dem Engländer R. G. Latham erschüttert, dann gegen dessen Angriffe von keinem Geringeren als V. Hehn mit scharfem Spott verteidigt, hierauf aber immer entschiedener aufgegeben worden war, eine Entwickelung, die man in Sal. Reinachs geschmackvoller Schrift L'origine des Aryens, Paris 1893 und weiterhin in der 3. Auflage von O. Schraders großem Buch über „Sprachvergleichung und Urgeschichte“ verfolgen möge. v. Schwarz hat sich nun noch im einzelnen auf Turkestan und die Pamirgegenden versteift. Auf wie schwachen Füßen er dabei steht, hat Matthäus Much, Die Heimat der Idg., 2. Auflage, Jena-Berlin 1904, S. 351 m. E. schlagend dargetan. Mag man die anfänglichen Sitze mit O. Schrader in den südrussischen Steppen oder, was mir am meisten einleuchtet, mit der von E. de Michelis so genannten „Scuola nordistica“ an der Ost- und Nordsee, oder mit letzterem selbst in seinem (überaus gründlichen, aber auch beängstigend ausführlichen und für manchen gewiß doch nicht überzeugenden) Werke L'origine degli Indoeuropei, Torino 1903 (bes. Kap. V und VI, S. 212—370, „l'ipotesi asiatica e l'ipotesi europea“) an der Donau suchen, jedenfalls hat H. Hirt ein gutes Recht (Die Indogermanen, Straßburg 1906, I, S. 177) zu schreiben: „Es lohnt sich heute nicht mehr, das, was man in früheren Jahren an scheinbaren Gründen für Asien angeführt hat, noch kritisch zu widerlegen, da es allgemein anerkannt ist, daß sie alle völlig wertlos sind.“ Daraus ergibt sich jedenfalls so viel, daß der heutige Baumkult der turkestanischen Mohammedaner diesen nicht, wie v. Schwarz will, von sitzengebliebenen Resten indogermanischer

Urbevölkerung, die er nach recht unsicheren Anhaltspunkten in den Galtschas der Pamirhochtäler erblicken möchte, hinterlassen worden ist: höchstens könnten von Europa eingewanderte Arier in Betracht kommen. Allein selbst dies ist sehr unwahrscheinlich, weil bei dem dem Menschengeiste so tief eingepflanzten Triebe der Beseelung aller Naturwesen der Baumkult über die ganze Erde hin verbreitet und an keine ethnischen Schranken gebunden ist. Beispiele für diese Behauptung liefert jedes Handbuch der Anthropologie und niederen Kulturgeschichte in Massen, und es ist unnötig auf Waitz-Gerland, Peschel usw. noch besonders hinzuweisen; genannt seien Tylor, Primitive culture, übers. von Spengel-Poske II, 216 ff.; A. I. Evans, Mycenaean tree and pillar cult and its mediterranean relation im Journal of the hellenic studies XXI (1901), 99—204 und A. W. Visser, De Graecorum diis non referentibus speciem humanam. Lugd. Bat. 1900. Vielleicht bis zur letzten Wurzel solcher Art von Animismus ist allerneuestens zurückgedrungen W. Foy in diesem Archiv VIII, 1905, S. 532 ff. unter Beiziehung australischen Glaubens. Wie ein solcher mit Kleiderfetzen behangener Baum aussieht, davon kann man sich eine anschauliche Vorstellung machen angesichts der Abbildung bei Ohnefalsch-Richter Kypros Tafel XVIII. Was übrigens das Motiv der Baumspenden betrifft, so wird es nicht bloß das von Schwarz angeführte des Dankes für den genossenen Schatten sein, sondern es wird der Aberglaube mit hereinspielen, durch Anheftung eines Gewandstückes auf den Baum eigene Krankheiten übertragen und sich selbst so davon befreien zu können, vgl. J. G. Frazer, The golden Bough III², S. 27, sowie desselben Gelehrten unerschöpflichen Pausaniaskommentar an den mit Hilfe des Index leicht zu ermittelnden Stellen, Wuttke-Meyer, Deutscher Volksabergl.³, bes. S. 328 ff., und Rich. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, S. 58—62, über den „Lappenbaum", zumal S. 61 bei den Kirgisen, bei denen er Sinderik-Agatsch heißt. **Hans Meltzer**

Zu Genesis 1 und 2

Ohne Zweifel hat die alttestamentliche Wissenschaft Ursache, Schwally für seine lehrreichen Aufstellungen zu den biblischen Schöpfungsberichten (S. 159—175 d. Ztschr.) dankbar zu sein. Gleichwohl meine ich, daß sie nicht durchaus unanfechtbar sind, und möchte im folgenden zu einigen der wichtigeren Punkte Widerspruch erheben. Vielleicht ist anderswo einmal Gelegenheit zu eingehender Auseinandersetzung.

1. Daß der Text von Gen. 1 nicht aus einem Guß ist, hat man öfter beobachtet. Nur ist die Scheidung in die einzelnen

Bestandteile aus manchen Gründen sehr schwierig, vielleicht unmöglich. Jene Erkenntnis ist auch das Wahrheitsmoment in den bekannten vor einigen Jahren zutage getretenen und so völlig mißglückten Aufstellungen von Johannes Lepsius zur biblischen Urgeschichte. Allein es heißt die Scheidung am verkehrten Ende anfassen, wenn man (S. 162 u.) das „und Gott machte“ als „in schneidendem Widerspruch“ zu dem vorhergegangenen Gottesbefehl stehend erkennen zu müssen meint. Beides, der Gottesbefehl und die Aussage vom Tun Gottes, findet sich nicht nur in der Beschreibung des zweiten, vierten, fünften und sechsten Tagewerks, wie Schwally bemerkt, sondern nicht minder auch beim ersten. Denn wenn 1, 3 nach dem Befehlswort Gottes „es werde Licht“ ..... fortgefahren wird 1, 4: „es schied Gott zwischen Licht und Finsternis“, so ist das eben die Ausführung jenes Befehlswortes. War nämlich vorher „Finsternis“ (v. 2 b) da und sollte jetzt „Licht“ sein (v. 3 a), dann manifestierte sich naturgemäß das Vorhandensein des Lichtes in dem Umstande, daß es von seinem Widerspiel, der Finsternis, fortan geschieden war; und eben dies bringt der Satz „und es schied Gott usw.“ zum Ausdruck. Das ist sachlich ganz dasselbe, was in den übrigen Tagewerken mit dem „und Gott machte“ zum Ausdruck gebracht wird. Die anerkannt große „Einförmigkeit und Gleichmäßigkeit“ in Gen. 1 darf nicht dahin übertrieben werden, als sei der Verfasser bloßer Schematiker gewesen. Nein, etwas Bewegungsfreiheit hat er sich auch bewahrt, und im Gebrauch der Ausdrücke hat er gern gewechselt, wo es die Sache erforderte. Sinn und Überlegung, ja auch etwas mehr Geist, als es gemeinhin geschieht, dürfen wir selbst dem Priester, der Gen. 1 redigiert hat, zutrauen.

Dasselbe werden wir sofort wieder an einem zweiten Beispiele zu beobachten Gelegenheit haben. Denn allerdings ist die Frage nicht abzuweisen, warum denn jenes bei allen Tagewerken (wenn auch nicht in buchstabenmäßiger Übereinstimmung) angewandte Schema: Befehlswort Gottes — Aussage von Gottes Tun, doch bei einem Tagewerk, dem dritten, fehlt. Mit Recht wird dies von Schwally hervorgehoben, ohne daß er indes eine Erklärung dieses merkwürdigen Umstandes versucht. Und doch liegt sie tatsächlich in der Sache selbst. Wenn nämlich laut 1, 9 das Wasser sich vom Trockenen sondern soll, so hat hierbei allerdings Gott nichts (im technischen Sinn des Wortes) „gemacht“ (= neu geschaffen), sondern hier ist nur Vorhandenes anders geordnet worden. Und da hielt der Verfasser es nicht für der Mühe wert, das von Gott als Tun auszusagen; hielt es seiner (wenigstens in einem Schöpfungsbericht) wohl gar für unwürdig. Ähnlich steht es mit dem zweiten Teil des dritten Tagewerks. Der Auffassung des Verfassers gemäß,

wie sie v. 11. 12 vorliegt, ist „das Grüne“ nicht ein besonderes Schöpferwerk, sondern ein Schmuck des Erdbodens, mit diesem innigst verbunden, ja mit ihm eine organische Einheit bildend, so daß ein Tun Gottes in diesem Zusammenhang, ähnlich wie vorhin, nicht auszusagen war.

Es ist eben der Grundgedanke des ganzen Schöpfungsberichts Gen. 1, daß Gott wirklich geschaffen, Neues gemacht hat, solches ins Dasein gerufen hat, was seinen Bestand nicht aus einer anderen Kreatur ableiten konnte. Natürlich im Sinn des Verfassers: denn daß er nicht absolut alles aus Gott herleitete, beweist ja schon das textgemäße Verständnis von 1, 2: da aber, wo Gott in seinem Sinn wirklich geschaffen, Neues ins Dasein gerufen hat, da hielt er es auch für angezeigt, dies nachdrücklich und feierlich in der Weise zu konstatieren, daß er allemal zuerst das Befehlswort Gottes anführte und dann die Verwirklichung dieses Befehlswortes in Kürze berichtete, und zwar in der Form „und es machte Gott“ oder ähnlich. Er will sagen, nämlich der letzte Redaktor von Gen. 1 (nur mit ihm haben wir es hier zu tun, nicht mit den von ihm benutzten Überlieferungen oder Überlieferungstrümmern): indem und dadurch daß Gott so und so sprach, brachte er das zugleich zur Ausführung, was er sprach. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch z. B. das von Schwally an dieser Stelle für sinnlos erklärte „und es geschah so“ am Schluß von v. 30 zu verstehen. Nämlich wie Gott v. 29. 30 den genannten Geschöpfen die genannten Speisen zuwies durch sein Befehlswort, so ist es seitdem geschehen: die genannten Geschöpfe haben die genannten Speisen seitdem genossen.

2. Freilich, die schlimmste crux interpretum in Gen. 1 ist immer noch v. 26. 27, die Erschaffung des Menschen. Es ist überaus wichtig, daß Schwally hier auf das Mißverhältnis von אֹתוֹ und אֹתָם in 27 den Finger gelegt hat. Nur scheint die von ihm gebotene Lösung, daß der erste Mensch doppelgeschlechtig gewesen, dem Text keineswegs gerecht zu werden. Schwally geht davon aus, daß אדם in 26 auf den ersten Mann, den Adam, zu beziehen sei (S. 171), und beruft sich dafür auf 4, 25. 5, 1. 3. In der Theorie ist diese Möglichkeit nicht zu bestreiten, aber im Kontext liegt sie nicht begründet. Dieser weist auf etwas anderes. Man fasse einmal die Ausdrucksweise, die für die einzelnen Schöpfungsakte beliebt wird, v. 3 ff. 6 f. 14 ff. 20 ff. 24 ff. ins Auge. Da wird man die Wahrnehmung machen, daß es stets im gleichen Schema heißt: „es werde Licht“ — „Gott sah das Licht“; „es werde eine Feste“ — „Gott machte die Feste“; „es werden Lichter“ — „und Gott machte die Lichter“; „es wimmle das Wasser von Gewürm, Vögel sollen fliegen“ — „Gott machte die.., das..; „die Erde

bringe lebende Wesen hervor" — „Gott machte die..." Etliche Ausnahmen, stilistisch begründet, bestätigen die Regel (z. B. 3: וַיְהִי אוֹר). Demgemäß ist auch 26. 27 aufzufassen: Gott nimmt sich vor, אדם zu machen, und: schafft alsdann את־האדם. Daraus folgt, daß hier wie dort dasselbe gemeint ist. Hier darf der Blick nicht auf dem einzelnen Menschen, dem ersten, auch Adam genannt, ruhen. Sondern אדם bezeichnet, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß und den Schöpferwerken v. 20—25 entsprechend, den Menschen als Gattung. Man könnte es im Deutschen etwa wiedergeben: „lasset uns Menschenart machen" — „und er schuf die Menschenart". Nur freilich ist u. a. auch das ein Unterschied zwischen den übrigen lebenden Geschöpfen und den Menschen schon bei ihrer Erschaffung, daß jene (entweder je in Massen, d. h. mehr als je ein Paar geschaffen wurden oder) nicht genauer nach Zahl und Art bezeichnet sind, diese (die Menschen) aber genau beschrieben werden: männlich und weiblich wurden sie geschaffen. Dabei ist tatsächlich im Text, an dieser Stelle wenigstens, die Frage offen gelassen, ob nur zwei Menschen erschaffen wurden, ebenso wie weiter oben nichts über die Zahl der geschaffenen Tiere jeder Gattung steht. Doch sei dem, wie ihm wolle (hier kommt es darauf nicht an): fest steht, daß der Verfasser mit 27c etwas der species אדם Eigentümliches aussagen wollte. — Nun mag es wohl sein, daß v. 27 ursprünglich zweigliedrig lautete: „Gott schuf die Menschenart in seinem Bilde, in männlicher und in weiblicher Gestalt schuf er sie." Oder noch wahrscheinlicher lautete das zweite Glied ursprünglich, v. 26 entsprechend: כדמות אלהים וגו׳. Gleichviel, dieser Frage ist hier nicht nachzugehen. Wir haben die Wahl, האדם nach dem Sinn singularisch oder pluralisch zu konstruieren. Das erstere beweist אתו 27b; danach ist es möglich, auch in 27c statt אתם vielmehr אתו zu lesen: zu beziehen wäre beides auf „die menschliche Art", „die Menschen", nicht auf ein Individuum. Pluralische Konstruktion ist aber ebenso möglich, wie 27c dartut; und jedenfalls liegt es ebenso nahe, das אתו 27b in אתם umzuwandeln, als das umgekehrte Verfahren, das Schwally vorschlägt.

Damit erledigen sich auch die mancherlei Folgerungen, die Schwally zu der fraglichen Stelle zieht: mindestens im gegenwärtigen Text, in dessen endgültiger Fassung haben sie keinen Halt.

3. Wenn endlich Schwally zu Gen. 2, 21 behauptet, daß, um die Entstehung Evas aus einem Teil des Adamleibes ganz zu begreifen, die Auffassung Adams als eine Art androgynes Wesen erforderlich sei, die bisherigen Kommentatoren aber keine befriedigende Erklärung für jene Entstehung geboten hätten, so scheint es doch wenig einleuchtend, die Androgynität des ersten Menschen gerade

an und in einer seiner Rippen sich spalten zu lassen. Wenigstens hat da die auch von Schwally angeführte Erklärung Platos (S. 173) u. a. mehr überzeugende Kraft. Für den biblischen Text genügt vielleicht die Erklärung, daß man aus der Lücke zwischen der untersten Rippe und dem Beckenknochen jenen Schluß auf die Entstehung des Weibes gezogen habe, u. ä. nicht ganz. Aber man braucht sich nur zu erinnern, wo der Mensch vor der Geburt seinen Aufenthalt hat, und zu erwägen, daß der Leib des männlichen Menschen keinen natürlichen Geburtsweg bot. Weil nun ein anderer Ausgang aus dem ersten Menschen für den zweiten gefunden werden mußte, so lag tatsächlich nichts näher als dazu die knochenlose, geräumige Stelle zwischen Becken und Rippen zu erwählen. Dann mag auch צֵלָע „Seite" bedeuten: das macht keinen Unterschied mehr.

Der Grundsatz, den Schwally am Schluß ausspricht und in seiner ganzen Darlegung bestätigt hat: „Wir haben gar keine Gewähr dafür, daß der Passus in ursprünglicher Gestalt auf uns gekommen ist", tut den Erklärungsmöglichkeiten Tür und Tor doch gar zu weit auf. Eine Exegese, die tunlichst gesicherte Ergebnisse gewinnen will, wird es für ihre erste Aufgabe halten, mit dem vorliegenden Text nach Möglichkeit auszukommen und erst einmal ihm völlig gerecht zu werden. **Julius Boehmer**

In dieser Zeitschrift IX (1906) S. 277 ff., 445 ff. habe ich von dem ersten Teil des Anitschkoffschen Buches „Das rituelle Frühlingslied im Westen und bei den Slaven" eine ausführliche Inhaltsangabe mitgeteilt. Der zweite Teil (St. Petersburg 1905) hat für die Leser des Archivs kein besonderes Interesse, da er hauptsächlich über die bei den Reigentänzen im Frühjahr gesungenen Lieder handelt, die keinerlei religiösen Charakter haben. Den Beschluß macht ein Kapitel über die Entstehung der Poesie, das die allmähliche Befreiung des Liedes vom Ritus und die selbständige Weiterbildung seiner Motive, sowie die Übernahme dieser Motive durch die kunstmäßige Dichtung darstellt. Hervorheben möchte ich zwei Punkte, die auch an diesem Orte ein größeres Interesse beanspruchen: erstens die Erklärung der Maifahrt des Maigrafen aus der Tatsache, daß mit dem Frühjahr die Zeit der Fehde anbricht (im Gegensatz zu früheren mythologischen Deutungen, die wie mir scheint mit vollem Recht bekämpft werden); zweitens die Entstehung der Kunst in weitestem Sinne aus dem praktischen Zauberbedürfnis, worin der Verfasser mit Salomon Reinach (Cultes, mythes et religions I 125 ss.) und K. Th. Preuß (Globus 86. 87) zusammentrifft, ohne daß diese drei Gelehrten irgendwie voneinander abhängig wären. **L. Deubner**

Als Vorläufer eines für das nächste Jahr in Aussicht gestellten Buches veröffentlicht Eugène Monseur in der Revue de l'histoire des religions 1905, 1—23 ein beachtenswertes Kapitel über die durch mannigfache Zeugnisse belegte primitive Vorstellung von der Seele unter dem Bilde des kleinen Menschen, den der Beschauer in der Pupille des Auges seines Nebenmenschen erblickt. Der ursprüngliche Sinn davon, daß man dem Toten die Augen schließt, beruht nach dem Verfasser darauf, der auf Schädigung bedachten Seele den Ausgang zu verschließen. Das Auge und verwandte Dinge als Amulett dienen dazu, die bösartige Seele des Zauberers, die in das Auge des Bedrohten einzudringen beabsichtigt, auf eine falsche Fährte zu locken. **L. Deubner**

H. Hubert, Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie, Paris 1905. Die in den Heften der École pratique des hautes études erschienene geistreiche Abhandlung trägt einen spekulativ philosophischen Charakter. Ein Begriff von ihrem Inhalt läßt sich bei der weitläufigen Verkettung ihrer Gedankengänge auf dem hier zu Gebote stehenden Raum nicht geben. Der Religionshistoriker findet in ihr keine Belehrung. Angehängt ist ein ausführliches Verzeichnis der in der section des sciences religieuses gehaltenen Vorlesungen von 1904 bis 1905. **L. Deubner**

In einem Aufsatz über die Mysterien des Sabazius und den Judaïsmus, Compt. rend. de l'ac. des inscr. 1906, 63—79 behandelt Fr. Cumont den merkwürdigen Mischkult, der durch die Verschmelzung von Juden mit Sabaziosverehrern in Kleinasien entstand. Als ein Denkmal dieses Mischkultes nimmt er die Darstellungen des berühmten Vincentiusgrabes in Anspruch, indem er im *angelus bonus* jüdischen Einfluß erkennt. Die Worte *manduca, bibe, lude* werden in sakramentalem Sinne gedeutet, das Grab des Sabaziosverehrers inmitten der christlichen Begräbnisanlage findet in der gemeinsamen Bedrängnis seine Erklärung. **L. Deubner**

Die Direktion der Universitätsbibliothek in Greifswald übersendet uns folgende Mitteilung zur Veröffentlichung: Konrad Keßlers handschriftlicher Nachlaß. Der Universitätsbibliothek in Greifswald ist seitens der Hinterbliebenen der handschriftliche Nachlaß des am 2. Nov. 1905 verstorbenen aord. Prof. der semit. Philol. Dr. Konrad Keßler überwiesen und damit der allgemeinen Benutzung

zugänglich gemacht worden. So nahe der Dahingegangene der Veröffentlichung des 2. Bandes seines „Mani“ zu sein geglaubt hatte — der 1. Band war 1889 erschienen —, so hat er doch kein irgendwie druckfertiges Manuskript hinterlassen. Es sind vielmehr lediglich Tausende von Notizen und Zitaten, mit leider nicht sehr deutlicher Hand auf lose Blätter geworfen, aus denen der Nachlaß besteht. Herr Geheimrat Ahlwardt, der dem Verewigten in der Chronik der Universität Greifswald 1905/06 ein schönes Denkmal gesetzt hat, hat sich auch der Mühe unterzogen, diese Blätter durchzusehen und so weit zu ordnen, daß wenigstens alles beisammen zu finden ist, was zur semitischen Philologie, was zur Religionswissenschaft und was schließlich zum Leben und zur Lehre Manis gehört. Entsprechend dem Gange der Studien Keßlers ist die letzte Gruppe die umfangreichste. Es ist ein reiches Material, in vieljähriger Arbeit mit dem größten Fleiße zusammengetragen. Es wäre daher lebhaft zu wünschen, daß ein Berufener sich fände, der es einer eingehenden Prüfung unterzöge und dadurch für die Wissenschaft rettete, was sicher zu stellen dem zu früh Verschiedenen nicht vergönnt war. Die Verwaltung der Bibliothek ist jedenfalls gern bereit, für die Benutzung des Nachlasses jede denkbare Erleichterung zu gewähren.

[Abgeschlossen am 18. Februar 1907]

Inhalt

Seite
I Abhandlungen 161
Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt von H. Holtzmann in Baden-Baden (Schluß) 161
Aus dem Asklepieion von Kos, von Rudolf Herzog in Tübingen 201
Feralis exercitus von Ludwig Weniger in Weimar (Schluß) . 229
Chthonische und himmlische Götter von Sam. Wide in Upsala 257
Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga von Missionar J. Raum in Moschi am Kilimandjaro (Deutsch-Ostafrika). . 269

II Berichte 295
2 Melanesien 1903/04 von W. Foy in Köln (Fortsetzung) . . . 295

III Mitteilungen und Hinweise 311
Zentralasiatischer Aberglaube von Hans Meltzer; Zu Genesis 1 und 2 von Julius Boehmer; Anitschkoffs Rit. Frühlingslied, 2. Teil; primitive Vorstellung von der Seele; Hubert Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie; Cumont über Mysterien des Sabazios und Judaismus von L. Deubner; Mitteilung über Konrad Kesslers handschriftlichen Nachlaß.

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten (v. Domaszewski wird demnächst seinen Bericht über „numismatische und epigraphische Literatur zur Religionsgeschichte“ erstatten) folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: Estlin Carpenter (Oxford) „The Theistic Development of Buddhism“, F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des empereurs Romains“, H. Osthoff (Heidelberg) „Etymolog. Beiträge zur Myth.: 3 Iris 4 Augustus“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, Radermacher (Greifswald) „Schelten und Fluchen“, Hugo Greßmann (Kiel) „Mythische Reste in der Paradieserzählung“, P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos“, L. Deubner (Königsberg) „Lupercalia“, E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults“, Martin P. Nilsson (Lund) „Ein schwarzfiguriges Tonei im Berliner Museum“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler“, R. Wünsch und F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, M. Gothein (Heidelberg) „Die Todsünden“, K. Rathgen (Heidelberg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner“, Missionar A. Nagel „Der chinesische Küchengott“, „Spruchweisheit der Chinesen“. G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa“, A. van Gennep (Paris) „Le rite du refus“, R. Hackl (München) „Mumienverehrung auf attisch schwarzfig. Lekythos“, „Eine neue Eirenendarstellung auf spätkorinth. Aryballos“, Oskar Holtzmann (Gießen) „Religionsgeschichtliches aus den Monumenta Judaica“, H. Haas (Tokyo) „Tsun-mi's Yuen-zan-lun, eine Abhandlung über die Entstehung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus“.
